



UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

MIROSLAW KIWKA

HOMBRE Y AMOR EN SAN JUAN DE LA CRUZ

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica
de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
1995



Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Dr. Marianus ARTIGAS

Dr. Franciscus L. MATEO-SECO

Coram Tribunali, die 30 mense novembris, anno 1993, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO



PRÓLOGO

«La contribución de España a las armas, a las letras y a las ciencias, ha sido grande, permítaseme añadir, también a la filosofía. Más de una vez, he oído a los españoles de paso por París declarar con modestia, que la contribución de España a la filosofía no había sido tan importante como su actividad en otros dominios de la cultura. Yo les respondía: «No es esa mi opinión». Si por filosofía se entiende no sé qué construcción sistemática de ideas situadas unas debajo de otras, como piedras, para formar un edificio inmenso e imponente, pero frágil, entonces, en efecto, la participación de España en este tipo de filosofía quizá no ha sido considerable. Pero no es ésta la concepción de la filosofía que reina en los países latinos, en general, ni en los países anglosajones. La filosofía no es un edificio formado de abstracciones, no debe serlo. La filosofía no es un estudio abstracto, nada es menos abstracto que la filosofía. Yo incluso diría que verdaderamente sólo ella entre todas las ciencias no es abstracta»¹ - confiesa el gran filósofo francés H. Bergson, en su conferencia sobre el alma humana pronunciada en el Ateneo de Madrid, el 2 de mayo de 1916. A continuación afirma:

«La ciencia que estudia la realidad concreta y completa, la ciencia que se esfuerza por contemplar la realidad integral toda desnuda, sin velos para cubrirla, esta ciencia se llama filosofía»² - y reconociendo que la filosofía, y en consecuencia el filósofo, se dirige sobre todo a la vida interior, al alma, dice: «Y si consideramos el problema desde este punto de vista, entonces España, tierra del misticismo, es también la tierra de la filosofía. Porque los místicos —hablo de los grandes místicos, de aquellos que fueron genios— son hombres que tuvieron una visión clara y directa de la vida interior. El místico penetra hasta el fondo de sí mismo y va incluso más allá de él mismo: descubre así un mundo de cosas que no sospechan en absoluto los demás mortales»³.

Unos años después, conversando con J. Chevalier, declara:

«Cuando leí a San Juan de la Cruz y a Santa Teresa, encontré lo que buscaba: la negación del propio espíritu, y sobre todo

esta 'nota de realidad' que no engaña, que distingue, desde el primer instante, con golpe seguro, la historia de un viajero que ha recorrido los países de que habla, de la reconstrucción artificial de estos mismos países hecha por alguien que no ha estado en ellos», y todavía más: «A San Juan de la Cruz y a Santa Teresa (...) se les debe colocar por encima de todos los místicos. Su lectura me ha iluminado mucho y la convergencia o complementariedad de estos dos espíritus tan diferentes y, sin embargo, idénticos en su aprehensión de Dios, es para mí una prueba de verdad. (...) La convergencia sorprendente de sus testimonios no se puede explicar más que por la existencia de lo que ellos han percibido. Este es el valor filosófico del misticismo auténtico (...) Los amo en igual medida y, sin embargo, coloco a San Juan de la Cruz en la cumbre de todo»⁴.

Las afirmaciones de H. Bergson, célebre filósofo, que marcó profundamente la reflexión filosófica de nuestro siglo, constituyen uno de numerosos testimonios sobre la universalidad del pensamiento sanjuanista, y ante todo sobre su gran aportación al patrimonio espiritual de la humanidad⁵.

Desde la perspectiva de cuatro siglos que han transcurrido de la muerte de San Juan de la Cruz, consta que la riqueza de sus experiencias y la profundidad de sus consideraciones no pertenecen sólo al pasado, sino que constituyen una inagotable fuente de inspiraciones también hoy día. No extraña, por ello, si en nuestros tiempos el Místico de Fontiveros es un autor buscado y leído por muchas personas, incluso no espirituales y en ambientes no cristianos, donde se le descubre como maestro de la interioridad. Esto reafirma una vez más que el hombre contemporáneo, no obstante sus espectaculares conquistas en el campo técnico, sigue siendo para sí mismo un misterio. Como un enigma aparecen ante él los inmensos espacios de su espíritu, en los que intenta descifrar el destino de su ser en la perenne búsqueda del lugar adecuado en el universo. Su realidad más íntima, el sentido último y definitivo de su existencia, permanecen ocultos y se escapan a toda observación puramente externa y superficial.

Fray Juan da la Cruz por ser místico percibía el misterio del hombre en toda su riqueza, abarcándolo en la totalidad de sus dimensiones. Por tanto, su experiencia, transmitida a los demás, tiene valor del testimonio de la verdad vivida personalmente, testi-

monio ante el cual no interesan demostraciones sino conocimiento y aceptación. Los escritos sanjuanistas no nos ofrecen una teoría más, entre muchas parecidas, que al paso del tiempo resultan de poco acierto, sino que, al proceder de una patente experiencia personal, constituyen, en uno de sus aspectos, la descripción interpretativa de la realidad humana. Propiamente ahí, en su fuente experiencial, estriba uno de sus valores innegables, que, por otra parte, suscita y justifica el interés con el cual se encuentra su pensamiento.

Quizá en una primera aproximación, al leer las palabras de H. Bergson podría parecer extraño que el filósofo destacara, de manera tan evidente, la existencia de un claro nexo entre la reflexión filosófica y la experiencia mística, porque éstas pueden parecer dos esferas mutuamente excluyentes. Para dar un poco más luz a la cuestión, creemos muy conveniente acudir en esta materia a las palabras del P. Crisógono de Jesús Sacramentado, gran conocedor e intérprete de los escritos sanjuanistas. En uno de sus artículos afirma:

«No solamente no vemos nada de contradictorio entre la mística y la filosofía sino que no comprendemos un misticismo científico que no suponga no sólo una base filosófica, sino todo un nervio de la más pura filosofía, que se extienda desde los principios elementales de la ciencia espiritual hasta las más altas cumbres, para perderse con el alma en las misteriosas comunicaciones secretas con la Divinidad. Misticismo que prescinda de ese elemento filosófico lo consideraríamos o como una serie de hechos de experimentación si se trata de fenómenos descritos por el alma que los ha experimentado (tal es el caso de los libros de Santa Teresa) o como un simple devocionario; nunca como una obra científica en el propio sentido de la palabra, que es el que corresponde a la mística integral, tal como la entendió y trató San Juan de la Cruz»⁶.

Y sigue el mismo Autor en su monumental estudio, donde por primera vez se plantean de un modo claro y sistemático todos los grandes problemas doctrinales sanjuanistas: La obra del Doctor Místico «no es sencillamente expositiva, sino racional y filosófica, porque el Autor no se contenta con narrar los hechos y describir los fenómenos sino que penetra hasta su esencia y señala sus causas, el conocimiento de sus ideas filosóficas es imprescindible. Ellas

forman la trama de su doctrina haciéndola sistema. Sus experiencias místicas no nacen de su filosofía, pero en ella descansa la explicación que dio el maestro a su experiencia»⁷. El Místico Carmelita estudió y asimiló la lógica y la metafísica aristotélico-tomista, tal y como se hacía en su época y estaba previsto en la Orden. Lo atestigua la estructura de sus propios razonamientos. Aunque Fray Juan es *muy suyo* cuando se inspira y ayuda de otros, es llamativo su recurso a *adagios* filosóficos conocidos, fórmulas breves y de utilidad escolástica para retener los principios fundamentales⁸. Su pensamiento está formado de estos conceptos y de ahí que para comprender su terminología, se hace necesario invocar su fuente original, teniéndolo por uno de los importantes puntos de referencia a la hora de penetrar en sus escritos. Esto, de alguna manera, justifica, el acercamiento a la doctrina sanjuanista desde perspectiva filosófica, aunque sin pretensión de englobar con esto la totalidad de su riqueza.

Hablando genéricamente, la doctrina sanjuanista tiene por objetivo llevar al hombre a la unión con Dios, a la unión del amor transformante, y ésta aparece como fin último y sentido más profundo de la existencia humana. La finalidad de sus obras es eminentemente pedagógica: enseñar el camino de la unión. Es un hecho muy significativo que el Místico no teorice sobre el hombre. Lo tiene siempre presente en su realidad viva. Contempla a la persona humana en el devenir más que en el ser. Lo que le interesa no es la esencia sino su ethos, su conducta, en cuanto devenir axiológico que le lleva a su máxima realización. San Juan de la Cruz nos ofrece una interpretación completa de la persona humana en clave del amor. Precisamente el amor es el nervio y motivo principal de todas sus obras. Tratar esta cuestión, por una parte, equivale a entrar en lo que forma el más profundo núcleo de la personalidad humana, por otro lado permite ahondar en lo más original de los escritos sanjuanistas.

En esta perspectiva hemos juzgado interesante el proponer este estudio, en el cual nos dedicamos a investigar el fenómeno del amor y el papel que éste juega en la existencia del hombre. Tratando, pues, sobre el amor en los escritos de San Juan de la Cruz, intentaremos especificar su naturaleza, detallar las principales características y marcar la trayectoria que sigue su desarrollo, junto con las implicaciones que del mismo se derivan. Es importante advertir

que en este estudio no se pretende hacer un análisis exhaustivo de la cuestión o presentar una visión global del problema en todas sus dimensiones; se intenta más bien descubrir el trasfondo antropológico de la problemática y destacar sus principales rasgos, tratándolo fundamentalmente desde el punto de vista filosófico. Somos conscientes de que el planteamiento filosófico en este tipo de materia entraña una serie de limitaciones. Entre otras deja aparte todo el conjunto de importantes problemas de índole teológico-esenciales en el sistema espiritual del Santo. Sin embargo, a pesar de esa deficiencia, el análisis filosófico aporta tal cantidad de datos que éstos permiten ver con más claridad aun aquello que sobrepasa sus límites.

En este contexto queremos destacar el hecho que en el campo de la investigación sanjuanista todavía no se ha realizado ningún estudio que tratara el problema del amor en los escritos del Místico en su vertiente filosófica. Esto no quiere decir que dicha problemática nunca haya sido tratada, sino que se la enfocaba de manera más bien parcial, aproximándose a la materia filosófica en la cuestión, —por así decirlo— de paso, reflexionando principalmente los aspectos místico-teológicos del pensamiento del Santo.

Para realizar el tema propuesto, hemos adoptado preferentemente el método de exposición y análisis doctrinal de los escritos sanjuanistas. Genéricamente, como punto de referencia, tomamos los fundamentales conceptos de la antropología aristotélico-tomista, no obstante, en algunos casos consultamos también textos de los pensadores contemporáneos.

Ya que nuestro objetivo está en el análisis del pensamiento sanjuanista en su vertiente filosófica, las fuentes se reducen por tanto, fundamentalmente, a las cuatro obras principales de San Juan de la Cruz, a saber: «*Subida del Monte Carmelo*»; «*Noche oscura*»; «*Cántico espiritual*»; «*Llama de amor viva*». No obstante acudimos también a los escritos menores como, por ejemplo, «*Poesías*» no publicadas en el marco de las obras enumeradas, «*Romances*», «*Avisos espirituales*»⁹.

Por otra parte, dada la dificultad de interpretación de algunos textos del Místico Carmelita, hemos seleccionado además estudios y comentarios de varios investigadores que mejor conocen el pensamiento del Santo. También nos servimos de diversas publicaciones y artículos relacionados directa o indirectamente con el tema que hemos analizado.

Al concluir esta presentación agradecemos a la Universidad de Navarra, en particular a la Facultad Eclesiástica de Filosofía y a su decano Prof. Dr. D. Mariano Artigas, por las facilidades prestadas para el desarrollo de este trabajo. De igual modo expresamos nuestro agradecimiento al Director de esta memoria Prof. Dr. D. Lucas Francisco Mateo Seco, por su aliento y dedicación constante, que han hecho posible llevar a buen término esta investigación. No podemos menos de extender asimismo nuestra más profunda gratitud a todos aquellos que de un modo u otro han contribuido en la realización de esta tesis de doctorado.



ÍNDICE DE LA TESIS*

	<u>Pág</u>
TABLA DE ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	9
I. ESTRUCTURAS BASICAS DEL SER HUMANO	29
1. Estructura de la persona humana en las metáforas sanjuanistas	35
1.1. «El caudal del alma»	40
1.2. «La montaña»	43
1.3. «La ciudad y sus arrabales»	44
2. «La porción inferior» del hombre	51
2.1. Facultades cognoscitivas sensibles	55
2.1.1. Los sentidos externos	56
2.1.2. Los sentidos internos	62
2.2. Facultades sensitivo-apetitivas	74
2.2.1. Los apetitos	77
2.2.2. Las pasiones	90
2.3. Dimensión moral de la vida sensitiva	98
3. «La porción superior» del hombre	113
3.1. El alma-el espíritu	115
3.2. Facultades espirituales	126
3.2.1. Entendimiento	134
3.2.2. Memoria	145
3.2.3. Voluntad	154
3.3. El espíritu del alma	166
4. Unidad de la persona humana	179
II. DETERMINACION TEOMORFICA DEL HOMBRE	197
1. Bases ónticas de la relación hombre-Dios	203
1.1. «La raíz del alma»	208
1.2. «La sustancia del alma»	215
1.3. «El centro del alma»	221
1.4. «El fondo del alma»	228
2. Apertura existencial del ser humano	237
2.1. Capacidad de Dios	240
2.2. Hombre-ser insatisfecho	247
2.3. Deseo natural	259

III. DINAMICA DEL AMOR	271
1. La pasión del amor	289
2. Ausencia y deseo	309
3. Grados del amor	329
4. La unión amorosa	343
4.1. Precisiones terminológicas	348
4.2. Unión en cuanto transformación, conformidad, semejanza e igualdad	353
4.3. Consecuencias de la unión	376
5. Exigencias morales del amor	393
6. La muerte de amor	419
CONCLUSIONES	443
ANEXO	467
BIBLIOGRAFIA	475
1. Fuentes	477
2. Estudios principales	478
2.1. Libros y monografías	478
2.2. Artículos	483
3. Estudios secundarios	489
3.1. Libros y monografías	489
3.2. Artículos	492



BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

1. Fuentes.

- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, ed. preparada por E. PACHO, Monte Carmelo, Burgos 1990.
- IDEM, *Obras Completas*, ed. preparada por L. RUANO DE LA IGLESIA, BAC, Madrid 1989.
- IDEM, *Obras completas*, ed. preparada por J. V. RODRIGUEZ, F. RUIZ SALVADOR, Edit. de Espiritualidad, Madrid 1980.
- IDEM, *Dziela*, ed. polaca preparada por B. SMYRAK, Krakow 1986.
- LUIS DE SAN JOSÉ, *Concordancias de las obras y escritos de San Juan de la Cruz*, Burgos 1980. (La primera edición, Burgos 1948).
- ASTIGARRAGA, J. L., BORRELL, A., MARTIN DE LUCAS, F. J., *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Teresianum, Roma 1990.

2. Estudios principales

2.1. Libros y monografías

- ARANGUREN, J. L., *San Juan de la Cruz*, Madrid 1973.
- BALDEÓN, A., *El hombre: una pasión de amor. Comprender la vida desde San Juan de la Cruz*, Burgos 1991.
- BALLESTERO, M., *Juan de la Cruz: de la angustia al olvido. Análisis del fondo intuitivo en la Subida del Monte Carmelo*, Barcelona 1977.
- BARRENA, J., *Juan de la Cruz. Utopía deseable*, Salamanca 1991.
- BARUZI, J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924.
- BEGOVIC, T., *Gott —der Weg des Menschen zu sich selbst. Zur theologischen Anthropologie in der mystischen Lehre des heiligen Johannes vom Kreuz*, Frankfurt am Main 1990.
- BENGOECHEA, J., *La felicidad en San Juan de la Cruz*, Sevilla 1989.
- BORD, A., *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, Paris 1971.
- BRENAN, G., *San Juan de la Cruz*, Barcelona 1974.
- CAPANAGA, V., *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, Madrid 1950.
- CASTRO, S., *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, Madrid 1986.
- IDEM, *Cristo, Vida del hombre. (El camino cristológico de Teresa confrontado con el de Juan de la Cruz)*, Madrid 1991.

- CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz. El hombre, el doctor el poeta*, Barcelona 1935.
- IDEM, *San Juan de la Cruz; su obra científica y su obra literaria*, I-II, Madrid 1929.
- CRISTIANI, L., *San Juan de la Cruz: vida y doctrina*, Madrid 1969.
- CUGNO, A., *Saint Jean de la Croix*, Paris 1979.
- DIEZ DE S. TERESA, M. A., *Pablo en San Juan de la Cruz. Sabiduría y ciencia de Dios*, Burgos 1990.
- EULOGIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *La transformación total del alma en Dios según San Juan de la Cruz*, Madrid 1963.
- FROST, B., *St. John of the Cross, 1542-1591, Doctor of Divine Love. An introduction to his philosophy, teology and spirituality*, New York-London 1937.
- GABRIEL DE SANTA MARÍA MAGDALENA, *La unión con Dios según San Juan de la Cruz*, Burgos 1962.
- IDEM, *San Juan de la Cruz, doctor del amor divino*, Burgos 1947.
- GARCÍA, C., *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos 1990.
- GONZÁLEZ, J. L., *Plenitud humana en San Juan de la Cruz*, Avila 1988.
- GUTIÉRREZ MARTÍN, D., *San Juan de la Cruz. Su personalidad psicológica*, Madrid 1990.
- HOUT DE LONGCHAMP, M., *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'antropologie mystique*, Paris 1981.
- JIMÉNEZ DUQUE, B., *En torno a San Juan de la Cruz*, Barcelona 1960.
- JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, *La psicología de San Juan de la Cruz*, Santiago de Chile 1944.
- LAVELLE, L., *Cuatro Santos, La contemplación según San Juan de la Cruz*, Albin Miche 1951.
- LÓPEZ IBOR, J. J., *De la noche oscura a la angustia*, Madrid 1973.
- LUCIEN-MARIE DE SAINT JOSEPH, *L'expérience de Dieu*, Paris 1968.
- LUCINO RUANO DE LA IGLESIA, *La alegría cristiana. Una clave de iniciación en San Juan de la Cruz*, Avila 1990.
- MARCELO DEL NIÑO JESÚS, *El tomismo de San Juan de la Cruz*, Burgos 1930.
- MANCHO DUCQUE, M. J., *Panorámica sobre las raíces originarias del símbolo de la noche en San Juan de la Cruz*, «Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo», 63 (Santander 1987), 125-155.
- MATEO SECO, L. F., *La escatología en la doctrina de San Juan de la Cruz*, (tesis doctoral), Roma 1967.
- MEIER, E., *Struktur und Wesen der Negation in den mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz*, Altenberge 1982.
- MIELESI, U. DE, *La trasformazione d'amore in S. Giovanni della Croce*, Milano 1981.
- MOREL, J., *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, I-III, Paris 1960-1961.
- MOSIS, R., *Der Mensch und die Dinge nach Johannes von Kreuz*, Würzburg 1964.
- NIETO, J. C., *Místico, poeta, rebelde, santo. En torno a San Juan de la Cruz*, México-Madrid-Buenos Aires 1982.

- PACHO, E., *Iniciación a San Juan de la Cruz. Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*, Burgos 1982.
- IDEM, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Madrid 1969.
- IDEM, *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales*, I-II, Burgos 1984.
- IDEM, *Vértice de la poesía y de la mística. El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*, Burgos 1983.
- PIKAZA, X., *El «Cántico espiritual» de San Juan de la Cruz. Poesía. Biblia. Teología*, Madrid 1992.
- RUANO ARGIMIRO NAZARIO DE SANTA TERESA, *Muerte de amor. Don Juan Tenorio y San Juan de la Cruz*, México D. F. 1962.
- RUIZ SALVADOR, F., *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid 1968.
- IDEM, *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid 1986.
- SANSON, H., *El espíritu humano según San Juan de la Cruz*, Madrid 1962.
- IDEM, *L'esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, Paris 1953.
- STEIN, E., *Ciencia de la cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz*, Burgos 1989.
- THOMPSON, C. P., *El poeta y el místico. Un estudio del Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*, El Escorial 1985.
- IDEM, *The poet and the Mystic. A study of the «Cántico espiritual» of San Juan de la Cruz*, Oxford 1977.
- S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, BAC, Madrid.
- TRUEMAN DICKEN, E. W., *La mística carmelitana. La doctrina de santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz*, Barcelona 1981.
- URBINA, F., *Comentario a Noche oscura del espíritu y el Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*, Madrid 1982.
- IDEM, *La persona humana en San Juan de la Cruz*, Madrid 1956.
- VIVEZ, J., *Examen de amor. Lectura de San Juan de la Cruz*, Santander 1978.
- ZABALZA, L., *El desponsorio espiritual según San Juan de la Cruz*, Burgos 1964.

2.2. Artículos

- AA. VV., *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista. Avila 23-28 de septiembre 1991*, Junta de Castilla y León 1993.
- AA. VV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Avila 1988.
- AA. VV., *Introducción a San Juan de la Cruz*, Avila 1987.
- AA. VV., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid 1990.
- ALAEJOS, A., *Personalidad filosófica de San Juan de la Cruz*, en «*Revista de Espiritualidad*», 3(1944) 49-58.
- ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Naturaleza de la memoria espiritual según San Juan de la Cruz. Cuestión filosófica previa sobre la unión de las potencias con Dios*, en «*Revista de Espiritualidad*», 11(1952) 291-299; 12(1953) 431-450.
- ALVAREZ SUAREZ, A., *Claves doctrinales del sistema de San Juan de la Cruz, en «Monte Carmelo»*, 98(1993) 419-453.

- BALDEÓN-SANTIAGO, A., *El camino de la cruz del Esposo Cristo. La otra cara del Cántico Espiritual*, en «Monte Carmelo», 97(1989) 17-36.
- CASTRO, G., *La plenitud mística y cristiana. Ensayo de orden para textos y descripciones sanjuanistas*, en «Monte Carmelo», 98(1993) 455-592.
- IDEM, «*Llama de amor viva*». *Poema del amor, el tiempo, y la muerte*, en «Monte Carmelo», 99(1991) 445-476.
- CASTRO, S., *Buscando mis amores. La vida espiritual como camino*, en «Vida Religiosa», 68(1990) 440-447.
- IDEM, *Dios, exigencia y plenitud del hombre*, en *Antropología de San Juan de la Cruz*, Avila 1988, pp. 83-98.
- IDEM, *El amor como apertura trascendental del hombre en San Juan de la Cruz*, en «Revista de espiritualidad», 35(1976) 431-463.
- CEREZO GALAÓN, P., *La antropología del espíritu en San Juan de la Cruz*, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista. Avila 23-28 de septiembre 1991*, Junta de Castilla y León 1993, pp. 127-154.
- CORS GRAU, J., *San Juan de la Cruz y la personalidad humana*, en «Escorial», 25(1942) 197-203.
- CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *El tomismo de San Juan de la Cruz*, en «El mensajero de Cruz», 8(1930) 270-279.
- IDEM, *Introducción al estudio de la filosofía en el misticismo de San Juan de la Cruz*, en «Revista de Espiritualidad», 1(1942) 231-240.
- IDEM, *Relaciones de la Mística con la Filosofía y la Estética en la doctrina de San Juan de la Cruz*, en «Escorial», 9(1942) 359-366.
- CUTRI, M. P., *Desire becoming Other*, en «Spiritual Life», 31(1985) 157-169.
- DÍEZ DE S. TERESA, M. A., «*La «reentrega» de amor en la tierra como en el cielo. Influjo de un opúsculo pseudotomista en San Juan de la Cruz*», en «Ephemerides Carmeliticae», 13(1962) 3-103.
- EDUARDO DE SANTA TERESA, *Las heridas de amor en la doctrina de San Juan de la Cruz*, en «Revista de espiritualidad», 5(1946) 546-550.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *La Esperanza según San Juan de la Cruz*, en «Revista de Espiritualidad», 1(1941-42) 255-281.
- FEUILLET, A., *La doctrina d'amour du Cantique*, en «Le Carmel», 36(1953) 81-101.
- GAITAN, J. D., *San Juan de la Cruz: un canto en tierra extraña. Exégesis y actualidad de un romance*, en «Revista de Espiritualidad», 37(1978) 601-621.
- IDEM, *San Juan de la Cruz: un místico ante la muerte. Anotaciones sobre un tema en el Cántico espiritual*, en «Revista de Espiritualidad», 40(1981) 105-118.
- GARCÍA MORENTE, M., *La idea filosófica de la personalidad en San Juan de la Cruz*, en «Monte Carmelo», 19 (1943) 135-143, 195-199.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, B., *El fondo del alma*, en «Revista Española de Teología», 8 (1948) 457-477.
- GARRIDO, J. C., *Psicología del vivir en esperanza según San Juan de la Cruz*, en «Revista de Espiritualidad», 28(1969) 331-347.
- HERRERA, R. A., *La metáfora sanjuanista*, en «Revista de Espiritualidad», 26(1967) 155-170.

- HUERGA, A., *Los ciclos del amor. (Para una hermenéutica de la mística de San Juan de la Cruz)*, en «*Angelicum*», LVIII(1991) 403-444.
- JIMÉNEZ DUQUE, B., *La perfección y San Juan de la Cruz*, en «*Revista Española de Teología*», 9(1949) 413-444.
- JOSÉ DE JESÚS NAZARENO, *Conocimiento y amor en la contemplación según San Juan de la Cruz*, en «*Revista de Espiritualidad*», 8(1949) 72-95.
- JUAN DE JESÚS MARÍA, «*Le amará tanto como es amada*». Estudio positivo sobre «la igualdad de amor» del alma con Dios, en las obras de San Juan de la Cruz, en «*Ephemerides Carmeliticae*», VI(1955) 4-103.
- LASSA, E., *Sed de Absoluto*, en *San Juan de la Cruz. Pascua gozosa en Ubeda. Temas sanjuanistas 1*, Ubeda 1983, p. 43-53.
- LEBRETON, J., *La 'nuit obscure' d'après saint Jean de la Croix: les sources et le caractère de sa doctrine*, en «*Revue d'Ascétique et Mystique*», 9(1928) 2-24.
- MATEO SECO, L. F., *Noche y aurora en San Juan de la Cruz*, en *Homenaje a Luka Brajnovic*, Pamplona 1993, pp. 467-485.
- IDEM, *Purgación y purgatorio en la doctrina de San Juan de la Cruz*, en «*Scripta Theologica*», 8(1976) 233-278.
- MOSIS, R., *Der Mensch vor Gott. Zur Anthropologie des Hl. Johannes vom Kreuz*, en «*Geist und Leben*», 35 (1962) 430-443.
- MUÑOZ, J., *Los apetitos según San Juan de la Cruz*, en «*Manresa*», 14(1942) 328-339.
- PACHO, E., *Antropología sanjuanística*, en «*Monte Carmelo*», 69 (1961) 47-90.
- IDEM, *El hombre aleación del espíritu y materia*, en AA. VV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Avila 1988, pp. 23-35.
- IDEM, *La otra cara del sanjuanismo: el amor, razón de fin en Cántico y Llama*, en AA. VV., *Introducción a San Juan de la Cruz*, Avila 1987, pp. 63-76.
- IDEM, «*Noche Oscura*» - *Historia y Símbolo*, en «*Monte Carmelo*» 99(1991) 425-444.
- REPES, W., *Durch Liebe zur Freiheit. Der Weg des heiligen Johannes von Kreuz*, en «*Geist und Leben*», 53(1980) 102-115.
- RODRÍGUEZ, J. V., *La liberación en San Juan de la Cruz*, en «*Teresianum*» 36(1985) 421-454.
- IDEM, *Magisterio oral de San Juan de la Cruz*, en «*Revista de Espiritualidad*» 33(1974) 109-124.
- IDEM, *San Juan de la Cruz, talante de diálogo*, en «*Revista de Espiritualidad*», 35(1976) 491-533.
- IDEM, *San Juan de la Cruz; su defensa de la razón y de las virtudes humanas*, en AA. VV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Avila 1988, pp. 35-59.
- IDEM, *Temas sanjuanistas candentes: promoción de la persona humana llamada a la libertad*, en *Primera Semana de Espiritualidad Teresiano - Sanjuanista. Experiencia de Dios. Estudios Monte Carmelo*, Burgos 1980, pp. 149-168.
- ROF CARBALLO, J., *El hombre y la noche en San Juan de la Cruz*, en «*Revista de Espiritualidad*», 27(1968) 352-373.
- RUIZ, A., «*Tras un amoroso lance*». Canto a la esperanza, en «*Monte Carmelo*», 99(1991) 573-583.

- RUIZ SALVADOR, F., *Cimas de contemplación. Exégesis de la Llama de amor viva*, en «*Ephemerides Carmeliticae*», 13(1962) 257-298.
- IDEM, *El símbolo de la noche oscura*, en «*Revista de espiritualidad*», 44(1985) 79-110.
- IDEM, *Exploraciones en antropología sanjuanista*, en «*Ephemerides Carmeliticae*», 34(1983) 209-229.
- IDEM, *Horizontes de la noche oscura*, en «*Monte Carmelo*» 88(1980) 389-409.
- IDEM, *Metodo e strutture di antropologia sanjuanista*, en *Temi di antropologia teologica*, Teresianum-Roma 1981, pp. 403- 437.
- IDEM, *Revisión de las purificaciones sanjuanistas*, en «*Revista de Espiritualidad*», 31(1972) 218-241.
- SÁNCHEZ MURILLO, J., *Estructura del pensamiento de San Juan de la Cruz*, en *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid 1990, pp. 297-334.
- SOBRINO, J. A., *Concepto de soledad en San Juan de la Cruz*, en *Estudio sobre San Juan de la Cruz*, Madrid 1952, pp. 198-229.
- SURGY, P. DE, *Les degrés de l'échelle d'amour chez Saint Jean de la Croix*, en «*Revue d'Ascetique et Mystique*», 27(1951) 237-259.
- WILHELMSSEN, E., *La memoria como potencia del alma en San Juan de la Cruz*, en «*Carmelus*», 37(1990) 88-145.

3. Estudios secundarios

3.1. Libros y monografías

- AA. VV., *La búsqueda de Dios*, Madrid 1984.
- ARREGUI, J. V., CHOZA, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Madrid 1992.
- ARREGUI, J. V., *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Barcelona 1992.
- ALONSO, D., *La poesía de San Juan de la Cruz (desde esta ladera)*, Madrid 1942.
- ANCILLI, E., (red.), *Diccionario de Espiritualidad*, I-III, Barcelona 1983-1984.
- ANDRÉS PÉREZ, M., *La geometría del alma en la mística española del siglo del oro*, Madrid 1975.
- BENEITEZ, A., *San Juan de la Cruz. Bibliografía en España (1943-1990)*, en «*Comunidades*», 72(1991) 1-40.
- BERGSON, H., *Mélanges*, París 1972.
- BRUNO DE JESUS MARIE, *San Juan de la Cruz*, Madrid 1943. Edic. original francesa, París 1929.
- BUSOÑO, C., *San Juan de la Cruz, poeta contemporáneo*, en su libro *Teoría de la expresión poética*, Madrid 1976.
- CILVETI, A., *Introducción a la mística española*, Madrid 1974.
- COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, I-IX, Barcelona 1991.
- CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Vida de San Juan de la Cruz*, Madrid 1991.

- CHEVALIER, J. (MIGUEZ J. A., tr.), *Conversaciones con Bergson*, Madrid 1960.
- DOMÍNGUEZ BERRUETA, J., *Filosofía mística española*, Madrid 1947.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, I-IV, Madrid 1979.
- GILSON, E., *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid 1977.
- IDEM, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 1989.
- GONZÁLEZ, A. L., *Teología natural*, Pamplona 1985.
- HATZFELD, H., *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid 1976.
- JAVIERRE, J. M., *Juan de la Cruz. Un caso límite*, Salamanca 1993.
- MARIAS, J., *La educación sentimental*, Madrid 1992.
- IDEM, *Antropología metafísica*, Madrid 1983.
- MELENDO GRANADOS, T., *Ocho lecciones sobre el amor humano*, Rialp, Madrid 1993.
- NAZARIO DE SANTA TERESA, *Filosofía de la mística*, Madrid-Buenos Aires 1953.
- OROZCO DIAZ, E., *Poesía y mística. Introducción a la lírica de San Juan de la Cruz*, Madrid 1950.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Para la cultura del amor*, Madrid 1988.
- OTTONELLO, P. P., *Bibliografia di S. Juan de la Cruz*, Teresianum, Roma 1967.
- PACHO, E., *Boletín Bibliográfico Sanjuanista*, se inserta en el último fascículo de la revista «Monte Carmelo» desde 1984.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid 1990.
- SILVERIO DE SANTA TERESA, *Vida del Santo*, en *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, vol. 5, Burgos 1936.
- WILHEMSEM, D., *La metafísica del amor*, Madrid 1964.
- VERNEAUX, R., *Filosofía del hombre*, Barcelona 1988.
- YNDURAIN, D., *San Juan de la Cruz. Poesía*, Madrid 1983.

3.2. Artículos

- ARINTERO, J. G., *Influencia de Santo Tomás en la mística de San Juan de la Cruz*, en «*La Vida Sobrenatural*», 7(1924) 165-182, 8(1924) 21-42.
- CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *La percepción de Dios en la filosofía y en la mística*, en «*Revista de Espiritualidad*», 5(1945) 118-130.
- EUFRASIO DEL NIÑO JESÚS, *San Juan de la Cruz en Polonia*, en «*Monte Carmelo*», 32(1928) 17-22.
- GARRIGOU - LAGRANGE, R., *Saint Tomas et Saint Jean de la Croix*, en «*La Vie Spirituelle*», 25(1930) 16-37.
- LÓPEZ LÓPEZ M., *Razón etimológica del símbolo: San Juan de la Cruz*, en «*Anuario filosófico*» (Universidad de Navarra), XVII, 2(1984) 101-105.
- OCÁRIZ F., *Cuestiones de la metafísica tomista en torno a la creación*, en «*Divus Thomas*» 1974.
- RAHNER, K., *Sobre el problema del camino gradual hacia la perfección cristiana*, en *Escritos Teológicos III*, Madrid 1961.

RAMÍREZ, S., *Introducción a la cuestión 26 del amor*, en *S. Th.*, BAC, Madrid 1959, XIV, pp. 682-685.

USCATESCU, J., *Bergson y la mística española*, en «*Folia Humanística*», 323(1991) 463-482.

TABLA DE ABREVIATURAS

1. *Obras de San Juan de la Cruz*

S	<i>Subida del Monte Carmelo</i>
N	<i>Noche oscura</i>
CA	<i>Cántico espiritual</i> (redacción A)
CB	<i>Cántico espiritual</i> (redacción B)
L	<i>Llama de amor viva</i>
P	<i>Poesías</i>
A	<i>Avisos espirituales</i>
AR	<i>Avisos a un religioso</i>
Cta	<i>Cartas</i>

2. *Escritos de otros autores*

S. Th.	S. TOMAS DE AQUINO, <i>Suma Teológica</i> .
C. G.	IDEM, <i>Suma contra gentiles</i> .
In III Sent.	IDEM, <i>In III Sententiarum</i> .
Quodl.	IDEM, <i>Quaestiones Quodlibetates</i> .
DE.	E. ANCILLI (red.), <i>Diccionario de Espiritualidad</i> , I-III, Barcelona 1983-1984.
DF.	J. FERRATER MORA, <i>Diccionario de Filosofía</i> , I-IV, Madrid 1979.



HOMBRE Y AMOR EN SAN JUAN DE LA CRUZ

Introducción

En el planteamiento sanjuanista el ser humano aparece como una realidad en perfecta *continuidad óptica* con Dios. Por el hecho de no poseer su propio acto de ser, sino el participado, la persona humana encuentra en el Ser Absoluto la última razón de su existencia y asimismo en el centro de su condición espiritual se da una apertura constitutiva al Infinito, en cuanto expresión de su singularidad y trascendencia hacia lo nuevo, lo distinto, lo ontológicamente más rico y superior. De ahí se sigue que el hombre en sus estructuras más profundas no es un absoluto *en sí mismo*, sino que constituye una *interioridad abierta*.

Al descender a las profundidades de lo humano, paradójicamente entramos en el ámbito de la trascendencia, en la esfera de la presencia personal de Dios. Lo cual, a su vez, a base de un cierto parentesco divino que se da entre el Creador y la obra de sus manos, le permite al hombre llegar al encuentro dialogal con el Absoluto.

En esta perspectiva lo más profundo del ser humano, que por una parte constituye su soporte óptico, por otro lado se presenta como la realidad dotada de una fuerza atrayente, un término que enraizado en lo interior del espíritu, respecto a éste sigue siendo trascendente y con un impulso misterioso pone en movimiento todo el ser del hombre, atrayéndolo en todo momento a modo de una llamada incesante a la plenitud.

El hombre siendo el ser de la naturaleza como todo el resto de la creación, aunque de manera distinta, está sometido al mismo *deseo natural*, en virtud del cual busca al Bien Absoluto en todo y en cada bien que desea. Incluso puede decirse que el hombre tiende a Dios, en cuanto Bien Supremo, *implícitamente*, de manera

arreflexiva, o más bien prerreflexiva, (antes de que esta tendencia se haga objeto de su reflexión).

Tal configuración antropológica del ser humano a nivel existencial se manifiesta en el fenómeno de la búsqueda de la felicidad, al cual frecuentemente acompaña el sentimiento de frustración en el caso de no encontrar o elegir equivocadamente a los bienes, cuya consumación en vez de acercar aleja de la esperada satisfacción. San Juan de la Cruz dedica en sus escritos un extenso espacio para analizar la compleja situación del hombre en ansias de plenitud. Allí desarrolla la estructura esencialmente relacional de la persona, que, sintiéndose insatisfecha en el marco de sus relaciones con el mundo material y finito, vive la tensión hacia el encuentro con el Absoluto. Por tanto la verdadera comprensión del hombre es inseparable de su *condición teologal*, esto es, de su relación personal con Dios. Esta relación radica en el mismo ser del hombre, abierto naturalmente a la trascendencia y con capacidad innata de percibirla.

En este contexto Dios mismo aparece como la solución del problema fundamental de la existencia humana, se da como su plenitud última, a la cual el hombre tiende, y la cual constituye su camino de autorrealización. Para el Místico el individuo nace a la existencia marcado ya con una vocación, desde la cual debe sentirse todo él interpelado profundamente. En lo más íntimo de su ser está definido por una orientación, que le da una plenitud del sentido y cuya pretensión es —siguiendo las palabras del Santo— *«la igualdad de amor con Dios, que (...) natural y sobrenaturalmente apetece»*¹. Esta finalidad queda incrustada en todos los poros de su ser, constituyendo, de esta manera, la razón de su búsqueda insistente en pos de algo que le sobrepasa.

A fin de cuentas, en la óptica sanjuanista el hombre no se comprende totalmente, sino desde su constitutiva referencia al Absoluto, y no se realiza plenamente, es decir, no alcanza su perfección y plenitud personales, sino en su adhesión total a Dios mediante el amor. *«El fin del alma es amar»*. Así escribe el Santo en una anotación marginal a la altura de la canción 37 del *Cántico Espiritual*, como podemos comprobar en el Manuscrito de Sanlúcar². El amor, según sus palabras, es el fin, la razón de ser del hombre³, un elemento fundante del mismo. *«A la tarde te examinarán en el amor; aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición.»*⁴ - esta frase es como resumen de toda su doc-

trina. «(...) *llegar a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios.*»⁵ - es la cumbre hacia la que el Maestro orienta al hombre —buscador de los sentidos últimos—. Es la meta que constituye el núcleo de su mensaje y se presenta como «*el mayor y más alto estado al cual se puede llegar en esta vida*»⁶. Será ahí, donde la persona humana, en su progresiva realización, encuentre su propia felicidad, ahí en «*la vida espiritual perfecta que es posesión de Dios por unión de amor*»⁷. Fuera de esta perspectiva, la doctrina de Fray Juan pierde vigor y carece de justificación razonable.

La capacidad de amar es una de las características más fundamentales del hombre, que le define como tal, creando en él una apertura existencial. Mediante el amor el hombre queda abierto a la realidad personal del otro, se proyecta más allá de sí mismo, y queda trascendido. San Juan de la Cruz psicologiza el amor; es decir, le analiza desde el movimiento vital que produce en el sujeto amante.

En el presente estudio, a través de los escritos de San Juan de la Cruz, intentaremos acercarnos a la realidad del amor y hacer su análisis desde antropología filosófica. Nos ocuparemos en primer lugar del amor en cuanto pasión del alma, para pasar, a continuación, a la investigación de su desarrollo, culminando en el análisis de la unión amorosa. Al terminar abordaremos la problemática de las consecuencias morales que se derivan del concepto sanjuanista del amor. Las consideraciones en torno al problema de la relación entre el amor y la muerte en el pensamiento del Místico completan el abanico de los temas que nos proponemos investigar en este estudio.

Antes de que entremos en el núcleo de la cuestión, nos gustaría subrayar el hecho que el amor en la perspectiva sanjuanista, dentro del marco filosófico⁸, se clasifica con el nombre de *caridad*. Y ésta se concibe, según la terminología clásico-tomista, como la forma peculiar de amor llamado *amistad*⁹ el cual, en este caso, se da entre Dios y el hombre, donde siendo el don divino, establece una relación de tipo sobrenatural, en virtud de la que, al *unir* ambos sujetos, *connaturaliza* al hombre *transformándole* en Dios.

Por su nombre, la *caridad* significa perfectísimo y procede del griego *αρις*, gracia o benevolencia, o del latín *carum*, caro o de gran precio. Santo Tomás subraya su significación etimológica: «*la caridad añade sobre el amor cierta perfección de amor, en cuanto lo amado es tenido en gran precio, como indica el mismo nombre*»¹⁰.

«La caridad incluye un amor sobreabundantísimo, pues se llama así porque tiene al amado en precio inestimable, como cosa carísima»¹¹.

Caridad definida genericamente por San Juan de la Cruz como *«la inclinación del alma y la fuerza y virtud que tiene para ir a Dios»*¹², en cuanto amor de amistad de suyo quiere bien para él que ama y al objeto de su amor lo ama por ello mismo y de modo absoluto¹³. *«Caridad no estima sus cosas —leemos en Subida— ni las procura, ni piensa mal sino en sí; y de sí ningún bien piensa, sino de los demás»*¹⁴. *«La caridad, como dice San Pablo, no pretende para sí sus cosas, sino para el amado»*¹⁵. *«(...) nos obliga a amar a Dios sobre todas las cosas»*¹⁶. *«Es la propiedad del amor perfecto no querer admitir ni tomar nada para sí, ni atribuirse a sí nada, sino todo al Amado; que esto aun en los amores bajos lo hay, cuanto más en el de Dios, donde tanto obliga la razón»*¹⁷. En dos palabras: en el pensamiento sanjuanista *«el amor tiene la razón de fin»*¹⁸, todo lo demás en relación con el Bien Amado es considerado como medio.

Para encontrar la fórmula más adecuada y lenguaje más apropiado a los contenidos inefables de la caridad que intenta transmitir en sus obras, San Juan de la Cruz recurre al amor humano como la expresión más cercana y sugestiva del mundo espiritual. En realidad, no es solamente imagen, sino que el amor humano forma parte de esa experiencia espiritual. Utiliza las formas de amor más sentidas y juzgadas de mayor nobleza y naturalidad. Hay un texto en que se citan juntas: *«Comunícate Dios en esta interior unión al alma con tantas veras de amor, que no hay afición de madre que con tanta ternura acaricie a su hijo, ni amor de hermano, ni amistad de amigo, que se le compare. Porque llega a tanto la ternura y verdad de amor con que el inmenso Padre regala y engrandece a esta humilde y amorosa alma (...), como si él fuese su siervo y ella fuese su señor»*¹⁹. Se alude a los varios tipos de relación: entre hermanos o amigos, madre-hijo, señor-servidor.

En la búsqueda de algo más vivo y expresivo, más insólito, que recoga la nueva experiencia de amor total y recíproco de Dios, ha encontrado el Místico una imagen sugestiva en el amor matrimonial, con sus fases previas: enamoramiento, búsqueda ansiosa, noviazgo o desposorio, matrimonio. A partir de ahí construye el *símbolo nupcial*: el amor entre hombre y mujer sugiere bien, aunque no explica, la comunión de amor entre Dios y el hom-

bre²⁰. «Cuando personas que recibieron el don de la mística —escribe J. Pieper— buscan un modelo para comunicar sus experiencias en el trato con el fundamento y raíz personal de la propia existencia, es decir con Dios, nada encuentran tan apropiado para compararlas, como los extáticos arrebatados del amor erótico»²¹. Los símbolos eróticos valen para la expresión o figuración de lo místico porque lo erótico conocido en su auténtica hondura supone un nivel de Absoluto y de trascendencia yuxtaponible a lo místico²². Y estos símbolos en las obras sanjuanistas forman figuras y comparaciones que operan en virtud de una especial sensibilidad espiritual. «*Las cuales semejanzas —advierte Fray Juan— no léidas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón, según es de ver en los divinos Cantares de Salomón y en otros libros de la Escritura divina (...)*»²³. El Místico toma prestado dichas expresiones de la abundante tradición escriturística, patristica, mística y las recrea con la propia intuición y sensibilidad. La comprensión correcta del lenguaje en una clave determinada juega un papel importante a la hora de interpretar las páginas que han salido de la pluma del Santo Carmelita.

La introducción que acabamos de presentar, nos permite situarnos en el amplio contexto de las cuestiones que, a lo largo de esta parte del estudio serán objeto de análisis. Con lo cual teniendo en cuenta todo lo dicho pasamos ahora a la presentación del primero de los temas propuestos.

1. *La pasión del amor*

Una de las características sobresalientes de la existencia humana es su continuo dinamismo. El hombre tiene una constante capacidad de perfeccionarse; su ser revela unas virtualidades que piden incesante actualización. Todas las imperfecciones de su naturaleza se asocian a una capacidad de desarrollo, que, a su vez, genera el progreso.

Por estar destinada al perfeccionamiento de sí misma en el campo de la actividad volitiva e intelectual (aspectos supremos en que se realiza la vitalidad posible para la criatura humana), la persona lleva en su seno una tendencia innata a completarse. Cuando

dicho complemento se le presenta delante no puede retroceder: sería renegar de sí mismo, renegar del impulso de la vida, de su dinamicidad. Entonces el hombre, solicitado por lo que puede hacerlo completo y mejor, se deja atraer y sale al encuentro, impulsado, al mismo tiempo, por el bien externo y por su propia voluntad. Ese doble movimiento de atracción y de tendencia, presente en todo ser vivo, llamamos amor¹. Hablando genéricamente, es una modificación del apetito humano por algún objeto deseable. Dicha modificación consiste en que el apetito se complace en este objeto. La *complacencia* constituye el amor mismo en tanto que pasión².

La complacencia de una voluntad en su objeto establece el *amor intelectual*. Como la voluntad que lo experimenta, este amor es libre. El amor intelectual es la complacencia del alma en un bien decretado como tal por un juicio libre de la razón. Estamos aquí en el orden del intelecto y de lo inmaterial, no se trata ya de una pasión propiamente dicha en cuanto acto sensitivo-apetitivo, sino que por analogía podemos considerarla como una cierta pasión intelectual³. De todos modos lo que nos gustaría destacar en este momento, es que tanto el apetito como la pasión, que de él surge, respecto a su objeto, se caracteriza por una pasividad⁴. El amor surge en primer lugar como una inmutación pasiva del apetito y primero de los afectos. El hombre, que lo experimenta, en cierto sentido, se siente invadido y atraído por el objeto conveniente a su naturaleza, por el bien que ocasiona una determinada apetencia⁵.

Según San Juan de la Cruz en los más profundos estratos del espíritu humano se encuentra aquella esfera, donde el hombre siente una *inflamación y sed de amor*⁶, experimenta una fuerza atrayente, que le pone en movimiento apetitivo. Y ésta es la segunda característica del amor, que en su comienzo aparece como una complacencia en un bien atrayente y, a continuación, se convierte en el movimiento del apetito para apoderarse realmente del objeto que le conviene. Por eso el amor siendo por definición apetito, se concibe frecuentemente como *principio del movimiento que tiende al fin amado*⁷.

Este doble carácter del amor, por un lado pasivo y por otro activo, dinámico, se hace patente en los escritos del Santo. Una de sus manifestaciones más claras se percibe en la imagen de la piedra que tiende aceleradamente hacia su centro. Aquella tendencia

suya se da, por un lado, en virtud de su peso, por otro, en función de la fuerza de gravitación que la pone en movimiento. En este lugar conviene recordar también, que San Juan de la Cruz, en su planteamiento acerca de la voluntad establece una distinción de mucha relevancia en su sistema, que es, la distinción entre la *operación* y el *sentimiento* de la voluntad. La *operación* de la voluntad es el amor, operación activa, cuyo objeto y término está fuera de la voluntad. El *sentimiento* es una afección de la misma voluntad, operación pasiva. La voluntad primero se siente afectada por el objeto (el sentimiento); luego reacciona sobre él, lo ama o lo desprecia (la operación). El *sentimiento* sigue a las pasiones; al *sentimiento* sigue la *operación*.

«(...) Es muy distinta la operación de la voluntad de su sentimiento. Por la operación se une con Dios y se termina en él, que es amar, no por el sentimiento y aprehensión de su apetito, que se asienta en el alma como fin y remate. Sólo pueden servir los sentimientos de motivos para amar, si la voluntad quiere pasar adelante»⁸. Esto quiere decir, que para el Autor la *operación* es el acto de la voluntad, es amar; el *sentimiento* es pasión, es la afección causada por algo exterior a la potencia. El objeto del amor deja en el enamorado forjada una imagen suya, cuya presencia en el alma pone el espíritu en motivo de amor, renovándolo de esta manera continuamente⁹. Esta afección da lugar al amor apasionado, llamado también *pasivo*¹⁰ que origina en la voluntad una especie de la *inflamación* amorosa¹¹.

En el mismo ámbito temático se sitúa otro fenómeno¹², que con frecuencia se suele designar con el nombre de *heridas* o *llagas* del amor¹³, «cuyo oficio —como advierte el Maestro— es herir para enamorar y deleitar»¹⁴. Tan pronto como el objeto del amor es aprehendido, siendo *motivo* del mismo amor, envía de alguna manera sus flechas al corazón del amante, que inmediatamente se conmueve y es *vulnerado* o *herido* por la pasión del amor hacia el Amado. Y, puesto que la saeta del amor es ígnea, al mismo tiempo que hiere y transverbera el corazón del amante, provoca en él un *incendio*, y no precisamente en la superficie, sino como en el mismo centro, que empieza a arder vehementemente y rompe en llamas que le consumen. Uno de los lugares más significantes, que hacen referencia a este tipo de experiencia amorosa, lo encontramos en la primera estrofa de *Llama*:

«¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!»¹⁵

Con lo dicho el Santo pone de relieve la incidencia antropológica del amor. Éste se introduce, penetra en el hombre, hasta llegar a su núcleo interior más personal. No es algo externo o superficial. Es una realidad honda que invade al hombre, afectándole en lo más íntimo de su ser. Y a medida que va penetrando en el hombre, abre en su interior heridas hondas, dolorosas llagas, espacios infinitos, que sólo Dios puede colmar.

En esta perspectiva, sintiendo en su interior una pasión amorosa, el hombre por la inclinación y fuerza¹⁶ de la voluntad, en cierto sentido, *sale de sí mismo*, y se pone en movimiento¹⁷, atraído por el objeto, que ha suscitado en él un *ansia* de amor¹⁸. Este *éxodo amoroso* aparece como una reacción, una respuesta. El alma *sale* de sí, pero a la vez, junto con el *salir* como acto propio, se podría decir que el alma sale *sacada* de su subjetividad. El Santo escribe a propósito: «*Quiere pues, en suma, decir el alma en esta canción, que salió, sacándola Dios - sólo por amor de él, inflamada en su amor*»¹⁹; «*Y esta salida dice ella [el alma] pudo hacer con la fuerza y calor que para ello le dio el amor de su Esposo*»²⁰.

Aquí, se hace patente un presupuesto importante del sistema sanjuanista: el amor del hombre es precedido radicalmente por amor de Dios, que constituye su fundamento y punto de partida²¹. Lo cual no quiere decir, que el hombre sea aquí totalmente pasivo²², ya que —como a propósito de esto escribe J. Pieper— «la caridad entendida en cristiano no suspende nada en absoluto de cuanto por propias fuerzas hay en nosotros como posible y con cierta evidencia como presente en capacidad de amor y de afirmar la bondad. Más bien comprende en sí misma todas las configuraciones del amor humano. Es nuestra propia capacidad de querer encendida en la creación, natural e irrefrenablemente exigida de satisfacción, precisamente por razón de ese origen, la que es elevada a una participación inmediata en el querer creador de Dios, y, por tanto, esa natural capacidad es supuesto necesario de lo otro»²³.

Sin embargo Dios es el primero en venir al encuentro del hombre, lo solicita interiormente, «*le envía el olor de sus ungüentos, con que le atrae y hace correr hacia él, (...)*»²⁴, con razón, pues, el Místico le llama «*el principal amante*»²⁵.

Además de ser suscitado por Dios, el amor, cuya descripción encontramos en los escritos sanjuanistas, es de índole sobrenatural; su plena realización, como lo veremos más adelante, se hace posible gracias a la intervención divina. Esta verdad es omnipresente y se patentiza ya desde el principio, puesto que el mismo *salir* del alma de la propia subjetividad presenta rasgos, que indican algo que supera los límites de la naturaleza. Es suficiente acudir, entre otros muchos, a los siguientes fragmentos:

*«Y así, se quedó ella [el alma] a oscuras de toda lumbre de sentido y entendimiento, saliendo de todo límite natural y racional»*²⁶.

*«(...) en acabándose de aniquilarse y sosegar las potencias, pasiones y afecciones de mi alma, con que bajamente sentía y gustaba de Dios, salí del trato y operación humana mía a operación y trato de Dios»*²⁷.

El fenómeno del *éxodo* amoroso de la subjetividad personal, desvela el carácter extático del amor²⁸. Ya de entrada, para evitar cualquier tipo de confusión, nos apresuramos con una aclaración de que en el vocabulario sanjuanista el término *éxtasis*, que se da también bajo el nombre de *rapto*, *arrobamiento*, *arrebatamiento* y *vuelo del espíritu*²⁹, tiene fundamentalmente acepción mística³⁰ en cuanto una forma de evasión del espíritu del ámbito humano hacia el divino: evasión del marco de las criaturas y entrada en la esfera de la divinidad, alcanzada de forma inefable por la mente o experimentado por el afecto. Se origina en plan de don o infusión, gracias a una particular actividad de Dios.

Sin embargo, aunque no de manera explícita, a lo largo de los escritos del Místico se percibe el éxtasis amoroso que con la supranatural-mística, aparte de que ambas se dan en el contexto del amor, tiene un substrato común en la estructura del espíritu humano, en sus límites funcionales, y en su necesidad de trascendencia: capacidad de salir y realizarse fuera de sí. El amor es extático por definición. El amante lleva sus pensamientos y su voluntad fuera de sí, para alcanzar el objeto de sus deseos, sale fuera de sí por la intensidad y vehemencia del amor³¹. Por eso escribe el Santo Carmelita que el alma salió de sí *«con ansias, en amores inflamada»*³².

En resumen: a la luz de las afirmaciones del Santo el *salir de sí*, el *éxtasis* amoroso, acontece a causa de la percepción del objeto que con su valor despierta la pasión del amor. Dicho *éxodo*, como afirma el Santo, se da *según la afección y operación*³³, haciendo referencia por una parte a la salida efectiva de todas las cosas³⁴, es decir, la voluntad enamorada se aparta de todo lo que no guarda relación con el objeto del amor, y por otro lado se refiere a la salida afectiva del sujeto³⁵. El alma se pone en movimiento y comienza el camino *para conseguir su fin deseado*³⁶, empieza a buscar a Aquel, que le *ha robado el corazón*³⁷, por eso, tiende a unirse con el *Amado*³⁸, ya que, con palabras de Dionisio, el amor se concibe bajo el nombre de *vis unitiva*³⁹. En vistas a su fin, el Místico considera al *éxodo* amoroso en categorías de una *dichosa ventura*⁴⁰. En esta expresión se desvela el fenómeno de complacencia en cuanto una de las causas generadoras del movimiento; complacencia a la que encuentra el sujeto enamorado en el *tender* hacia el objeto de su amor. Pero por ahora, dado que la consumación del amor todavía no se ha producido, el alma *herida y llagada* por lo que experimenta en su interior y que la hace *salir* de su habitual entorno y de sí misma, *ha de padecer la ausencia de su Amado*⁴¹, buscándole *por las plazas y arrabales*⁴².

2. Ausencia y deseo

Conforme a lo dicho, el amor constituye en sí mismo una fuerza unitiva y asociativa, suscitada por la percepción o la experiencia de un bien. El bien en cuanto deseable, modifica el apetito y desencadenando un movimiento de la potencia apetitiva, origina en el sujeto una tendencia hacia lo percibido como bueno para tomarlo en posesión; unirse con él de manera real y no sólo intencional. Este movimiento que brota de la naturaleza del amor recibe el nombre de deseo.

El concepto del deseo, que de suyo se concibe como apetito o tendencia no satisfecha, supone la ausencia del objeto amado, con lo cual se puede afirmar, que esencialmente se da en cuanto la forma que toma el amor cuando su objeto está ausente, puesto que, como es lógico, ya no es deseable lo que se tiene poseído¹. El deseo, por tanto, no es otra cosa que el amor en busca de su

desarrollo², y por eso mismo aparece como consecuencia necesaria de la plenitud no alcanzada.

El objeto del amor llena todo el horizonte vital del hombre, que tiende a su encuentro con toda la fuerza del espíritu y el ardor de la pasión³. El amor polariza toda la persona y su dinamismo en la persona amada, capaz ésta de desplazar y anular cualquier otra presencia o afecto. En esta perspectiva el *Amado sanjuanista* aparece como un *centro absorbente y unificador, vivo, atractivo, atrayente*. Como afirma F. Ruiz: el nombre *Amado* tiene significado real y formal⁴. Fray Juan escribe: «(...) *le puede el alma de verdad llamar Amado, cuando ella está entera con él, no teniendo su corazón asido a alguna cosa fuera de él; y así de ordinario trae su pensamiento en él*»⁵.

En la dinámica de la primera estrofa de *Cántico*⁶, el Amado constituye origen y término de todo el movimiento: *tú* me has herido, *tras ti* salí clamando, *tú* te habías ido y escondido. Dios causa el amor con su presencia y las ansias con su ausencia. El yo enamorado sale de la subjetividad propia y ahora toda la orientación y tendencia suya consiste en buscar con todas sus implicaciones: necesita absolutamente encontrar aquel, por quien siente la pasión del amor y quien de momento está ausente y no poseído. Las llagas que ha dejado en el corazón, le hacen imprescindible, insustituible, ya que «*en las heridas del amor no puede haber medicina sino de parte del que la hirió; y por eso esta herida alma salió en la fuerza del fuego que causó la herida tras de su Amado que la había herido*»⁷.

A nivel psicológico-existencial, lo dicho encuentra la siguiente expresión:

«*Tan solícita anda el alma, que en todas las cosas busca al Amado. En todo cuanto piensa, luego piensa en el Amado. En cuanto habla, en todos cuantos negocios se ofrecen, luego es hablar y tratar del Amado. Cuando come, cuando duerme, cuando vela, cuando hace cualquier cosa, todo su cuidado es en el Amado, (...) en las ansias de amor*»⁸.

El mismo estado del yo enamorado declara en las palabras muy expresivas al explicar el verso «*con ansias en amores inflamada*». Precisamente el *ansia* es una de las notas que mejor clarifica el deseo sanjuanista.

«Esta es la causa por que dice el alma en el verso que 'con ansias en amores' y no dice 'con ansias en amor inflamada'; porque en todos los negocios y cosas que se le ofrecen ama de muchas maneras, y desea y padece en el deseo también a este modo en muchas maneras en todos los tiempos y lugares, no sosegando en cosa, sintiendo esta ansia en la inflamada herida, según el profeta Job lo da a entender, diciendo: 'Así como el siervo desea la sombra y como el mercenario desea el fin de su obra, así tuve yo los meses vacíos y conté las noches prolijas y trabajosas para mí. Si me recostare a dormir, diré: ¿cuándo me levantaré? Y luego esperaré la tarde, y seré lleno de dolores hasta las tinieblas de la noche.'»

Hácese a esta alma todo angosto, no cabe en sí, no cabe en el cielo ni en la tierra, y llenase de dolores hasta las tinieblas que aquí dice Job, hablando espiritualmente y a nuestro propósito»⁹.

Desde el momento en que el hombre se ha enamorado sinceramente de Dios, siente un gemido íntimo¹⁰, suspirando por su plena posesión, que todavía no se ha dado: «donde hiere el amor, allí está el gemido de la herida clamando siempre en el sentimiento de la ausencia, (...)»¹¹, incluso en el dolor de la ausencia¹². Y comoquiera que esta ausencia no se remedia hasta la llegada del encuentro, sólo entonces cesa el gemir.

La dialéctica de ausencia y deseo constituye uno de los momentos más vibrantes del itinerario amoroso. Aquí se percibe lo que el Místico llama amor impaciente, que «no sufre ningún ocio ni da descanso a su pena, proponiendo de todas maneras sus ansias hasta hallar el remedio»¹³ y «cuanto mayor es el amor, es tanto más impaciente por la posesión de su Dios, a quien espera por momentos de intensa codicia»¹⁴. Además su fuerza y vehemencia hacen que «todo le parece [al amor] posible y todos le parece que andan en lo mismo que anda él; porque no cree que hay otra cosa en que nadie se deba emplear, ni buscar sino a quien ella [el alma] busca y a quien ella ama, pareciéndole que no hay otra cosa que querer ni en qué se emplear sino aquello, y que también todos andan en aquello»¹⁵. Su determinación es comparable con «las ansias y fuerzas que la leona u osa va a buscar sus cachorros cuando se los han quitado y no los halla (...). Y este es el amor impaciente, que no puede durar mucho el sujeto sin recibir o morir»¹⁶.

En este contexto se sitúa también, denominado por el Autor, el *amor estimativo*¹⁷ que infunde en el alma nuevas ansias, que, a su vez, semejantes a una llama, le comunican todo el *calor de amor* y hacen que «*con grande osadía, sin mirar en cosa alguna, ni tener respeto a nada, en la fuerza y embriaguez del amor, sin mirar lo que hace, haría cosas extrañas e inusitadas por cualquier modo y manera que se le ofrece [por] poder encontrar con el que ama su alma*»¹⁸. El enamorado se siente movido por una fuerza interior, que lo sobrepasa y arrastra hacia Dios, hasta tal punto que en cierto grado se da una pérdida del autocontrol.

Codicia, apetito, afecto, ansia, pena, pasión, gemido, hambre y sed —de uno u otro modo la fuerza del deseo mantiene e impulsa la tensión¹⁹ del alma apasionada hacia Aquel, que del *amor ha hecho ausencia*²⁰. El deseo pone en movimiento todos los resortes del corazón. El enamorado hace del estado afectivo de su alma una especie de *mensajeros*, que «*tan bien saben manifestar lo secreto del corazón a su Amado*»²¹. Junto a todo esto, como un cierto distintivo del amor verdadero, cuya naturaleza se explica por su tendencia exclusiva, aparece un sentimiento del desagrado frente a todo lo existente, que no conduce al encuentro definitivo con el Amado: «*De donde en esto se conocerá el que de veras a Dios ama, si con ninguna cosa menos que él se contenta*»²². Su lлага no se cura, si no es con la presencia de quien se ama. Pide respuesta y no sufre dilataciones; es impetuoso y no permite tardanza; no sosiega hasta reposar en la persona amada. A pesar de tanta actividad y movimiento no «*cansa ni se cansa*»²³.

Todos los fenómenos que acabamos de presentar, en cuanto a su dinámica y vehemencia, caben en lo que en la tradición filosófica ha sido expresado bajo el nombre: *amor de concupiscencia*²⁴, que siempre se halla incluido en la caridad aún en la más perfecta²⁵. En *Cántico* encontramos un pasaje, en el que Fray Juan de la Cruz alude directamente a sus propiedades: «*Tiene, pues, esta propiedad la concupiscencia del amor, (...), que todo lo que no hace o dice y conviene con aquello que ama la voluntad, la cansa y fatiga y enoja y la pone desabrida, no viendo cumplirse lo que ella quiere. Y a esto, y a las fatigas que tiene por ver a Dios, llama aquí enojos, los cuales ninguna cosa basta para deshacellos, sino la posesión del Amado*»²⁶. Amor *impaciente* es el término con que la mayoría de las veces en el vocabulario sanjuanista se expresa la concupiscencia del amor.

Las imágenes, a que el Santo recurre para describir estas experiencias, son de lo más vivo y expresivo. Se puede distribuir las en las siguientes categorías²⁷:

- a) cósmicas: cavernas²⁸, la piedra que va al centro²⁹;
- b) biológicas: hambre y sed³⁰, la respiración³¹;
- c) instintivas: la osa y la leona a quien han robado sus cachorros³², paloma y tórtola³³;
- d) pasionales: Raquel que quiere hijos³⁴, María Magdalena que busca el cuerpo del Señor robado³⁵.

Estas imágenes, una vez más, dan a entender, hasta qué punto Dios está metido en el ser del hombre, y hasta qué punto está el hombre centrado ontológicamente y psicológicamente en Dios, capacitado de Dios.

La situación de *ausencia* no impide la comunión de amor, si bien le da ciertas características peculiares. No impide la comunión porque se trata de una ausencia muy particular, que más bien podría llamarse *presencia en ausencia*, puesto que la persona ausente ocupa el centro de la atención y de la escena. Las *ansias de amor* son *amor en ansias*, es decir, comunión de amor en ausencia, con lo cual se hace patente, que el deseo, que se enciende en esta situación, tiene carácter *comunional*³⁶, se expresa en contenidos de un continuo diálogo, en el que no sólo el alma desea, sino que este deseo suyo, como lo veremos más adelante, a medida de su crecimiento encuentra siempre su adecuada respuesta.

El amante ya se une por el deseo, en cierta manera, con el Amado³⁷, pues, con sus afectos dejó de estar en sí. Lo expresa simbólicamente la imagen del *corazón robado*: «(...) *el que está enamorado se dice tener el corazón robado o arrobado de aquel a quien ama, porque le tiene fuera de sí puesto en la cosa amada, y así no tiene corazón para sí, sino para aquello que ama*»³⁸.

Acontece el éxtasis amoroso, por eso el Santo puede exclamar:

«Mas ¡cómo perseveras,
¡oh vida!, no viviendo donde vives, (...)»

Y al explicar el sentido de este verso pregunta sorprendido:

«(...) *vida de mi alma, ¿cómo puedes perseverar en esta vida de carne, pues te es muerte y privación de aquella vida verdadera espiritual de Dios, en que por esencia, amor y deseo más verdaderamente que en el cuerpo vives?*»³⁹ Un poco más adelante, repitiendo el celebre adagio difundido en la formula «*anima magis est ubi amat quam ubi habitat*», declara: «(...) *es de saber que el alma más vive donde ama que en el cuerpo donde anima, porque en el cuerpo ella ya no tiene su vida, antes ella la da al cuerpo, y ella vive por amor en el que ama*»⁴⁰. El amante con su ánimo, es decir, con sus pensamientos y afectos está fuera de sí mismo, su deseo lo lleva a lo que con tanta fuerza anhela.

A la luz de las afirmaciones del Doctor Místico destaca la importancia del *desear amoroso*, puesto que éste, orientando todo el dinamismo del hombre hacia el encuentro, constituye una disposición imprescindible para *el cumplimiento y perfección* del amor⁴¹, hasta tal punto es imprescindible que el Amado se entrega al amante conforme a la medida en la que es deseado⁴², ya que «*según el hambre es la hartura*»⁴³. Aquí, se da, en cierta manera, el punto crucial de todo el amor, «*pues, que —como dice San Juan de la Cruz, siguiendo las palabras de san Gregorio⁴⁴— que es verdad, que cuando el alma desea a Dios con entera verdad, tiene ya al que ama, (...); y así parece que si el alma cuanto más desea a Dios más le posee, y la posesión da deleite y hartura al alma, (...). Tanto más de hartura y deleite había el alma de sentir aquí en este deseo, cuanto mayor es el deseo, pues tanto más tiene a Dios, (...)*»⁴⁵, «*porque acerca de Dios, cuanto más espera el alma, tanto más alcanza*»⁴⁶. Vemos aquí como junto con la dialéctica de *ausencia* y *deseo*, se da un cierto juego entre *deseo* y *posesión*.

Lo dicho confirma una vez más en la copla «*Tras un amoroso lance*», donde escribe que «*esperanza del cielo tanto alcanza cuanto espera*»⁴⁷.

Para poetas y místicos el deseo es el caballo piafante que todo hombre cabalga acuciado por la llamada irresistible de su felicidad final⁴⁸. San Juan de la Cruz se lo describe así a su discípulo: «*Ahora coma, ahora beba o hable o trate con seglares, o haga otra cualquiera cosa, siempre ande deseando a Dios y aficionando a El su corazón*»⁴⁹.

A la luz de los textos hasta ahora presentados hemos visto, cómo el amor hiere y lastima en lo más profundo del ser del

hombre; cómo lo des-instala, haciéndole salir en éxodo radical de sí mismo y de todas las cosas; cómo dinamiza y tensiona todo el ser del hombre en anhelo y ansias de amor, nunca satisfechas. Es así cómo se va configurando el camino del amor y todo no es sino preparación, disposición para el encuentro personal con el Amado. Todo va *en crescendo*, llegando a la madurez, a *colmo* según expresión sanjuanista. A continuación, por tanto, abordaremos brevemente la cuestión de los principales momentos de este caminar hacia la plenitud del amor⁵⁰.

3. Grados del amor

En la óptica sanjuanista la existencia humana se concibe como una tensión incesante hacia la plenitud y perfección del ser; la vida en su dimensión más profunda, en su esencia, se da en cuanto *proceso en progreso*, y por concepto y exigencia de su misma naturaleza constituye una empresa, un quehacer, un destino propio y personal. Vivir es moverse, caminar, pero con una dirección, hacia una meta que dé sentido a ese movimiento¹. En todos los escritos de San Juan de la Cruz penetra una urgencia apremiante de caminar casi sin descanso, «*porque en este camino siempre se ha de caminar para llegar*»². El mismo amor aparece, en esta perspectiva, como un proceso, un trabajoso escalar, en cierta manera, gráficamente expresado en el famoso dibujo, que el Místico trazó para describir en forma plástica la doctrina expuesta en la *Subida al Monte Carmelo*.

A la luz de las consideraciones presentadas anteriormente vemos, cómo el amor, hasta no alcanzar su meta, está en continuo movimiento, reviste formas de salida, marcha, gemido, búsqueda, deseo, herida, fuego, llama, etc. «*Es cosa maravillosa —escribe el Místico— que, como el amor nunca está ocioso, sino en continuo movimiento como la llama, está echando siempre llamaradas acá y allá*»³. Incluso de la antropología sanjuanista se podía deducir, que para el Santo el hombre podría definirse como «*amor dinámico*»⁴.

Al abordar la cuestión de los grados del amor, se nos proporcionará una visión más panorámica del desarrollo del caminar amoroso hacia su plenitud; a la vez, los problemas de los que aquí

nos ocuparemos, aparecen como un cierto resumen y sistematización de los puntos ya expuestos en los apartados anteriores.

En la primera aproximación al tema propuesto nos encontramos con la imagen de la *secreta escala de amor*, que establece una de las formas de designar la realidad del tender humano hacia el encuentro unitivo con Dios. Las páginas dedicadas a esta cuestión forman una síntesis de la ascensión y del amor contemplativo, cuya originalidad no queda menguada por las conocidas fuentes en que se inspiró el Santo para escribirla.

Por dos veces, y a dos niveles distintos interpreta el Autor el verso de la segunda estrofa del poema *Noche oscura*, en el que aparece la expresión *la secreta escala*. La primera vez, en el libro de la *Subida*⁵, y la segunda, en *Noche*⁶. La primera interpretación se da en el contexto de la fe, que con todos sus *grados y artículos* conduce a Dios. Sin embargo en el segundo libro de *Noche* la *secreta escala* se interpreta, más bien, como escala de amor⁷, y ésta es la que aquí nos interesa. En esta perspectiva el Místico queriendo dar una noción exacta acerca del sentido de dicha imagen escribe: «*Hablando ahora algo más sustancialmente de esta escala de contemplación secreta, diremos que la propiedad principal por que aquí se llama escala, es porque la contemplación es ciencia de amor, lo cual, como habemos dicho, es noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma hasta subirla de grado en grado hasta Dios su Creador; porque sólo el amor es el que junta y une el alma con Dios*»⁸.

Un rápido recorrido por los diversos grados de esta escala nos muestra, hasta qué punto es continuado el camino de subida, por cuyas etapas tiene que pasar y qué importancia tiene para la ascensión del alma la tensión hacia la plenitud, que como un germen está presente en el amor. También merece la pena advertir, que los grados de esta escala no son equívocos, sino que el superior contiene en sí al inferior, y lo realiza eminentemente, de la misma manera el grado más ínfimo lleva en sus entrañas, virtualmente, lo que en adelante será la plenitud final.

Son diez los grados que enumera el Santo, cuya distinción y enunciación atribuye él mismo a San Bernardo y a Santo Tomás⁹. San Juan de la Cruz dedica al desarrollo de estos grados dos capítulos (*N II 19-20*). Vamos a sintetizarlos¹⁰.

El amor hace *enfermar al alma provechosamente*, en esta enfermedad «*desfallece el alma a todas las cosas que no son Dios (...)*» de manera que «*en ninguna cosa puede hallar gusto, arrimo, ni consuelo, ni asiento*»¹¹. Ya desde el principio se percibe el hecho de polarizarse el alma radicalmente en el objeto de su amor. Esto la hace salir en búsqueda incesante, con enorme solicitud, en todas las cosas ansiosamente¹². A continuación *ardiendo por el incendio del amor* se mueve a obrar por el Amado obras grandes. Esta actividad viene acompañada por el sentimiento de lo poco e inútil que es su actuar en comparación con el gran valor del que ama¹³, por eso con gran fuerza de su espíritu, amando, *sufre sin fatigarse*¹⁴ y olvidada a sí misma lleva en su interior un inmenso deseo que, a su vez, la hace *apetecer y codiciar a Dios impaciente-mente*. El movimiento crece en la medida en que aumenta el deseo. Se experimenta tanto la vehemencia por unirse con el Amado *que toda dilatación, por mínima que sea, se le hace muy larga, molesta y pesada*¹⁵. En adelante el alma, por la esperanza fortificada en el amor, *corre, volando ligeramente*, a quien le ha robado su corazón¹⁶ y se atreve con la audacia de la Esposa del *Cantar de los cantares*, diciendo: «*Bésemme con besos de su boca [Cant 1, 1]*»¹⁷. Finalmente, *satisface su deseo*, se une con el Amado, *aprieta sin soltar y arde con suavidad* confesando: «*Hallé al que ama mi corazón y ánima, y túvele, y no le soltaré [Cant 3, 4]*»¹⁸. Acontece el hecho transcendental, que es el *asimilarse totalmente a Dios*; salida de la carne, el alma se hace *Dios por participación*, y esto *ya no es de esta vida*¹⁹. La vehemencia impaciente, el ansioso desear de los primeros pasos viene sustituido al final por la serenidad y la paz de la posesión; todo se convierte en un suave adormecimiento en el Amado, para abrir los ojos, ya eternamente despiertos, ante la clara visión de Dios. La misma escala, con base en la tierra, penetra lo más allá.

En la imagen que acabamos de presentar, el amor viene determinado por una subida empinada, una escala, una verticalidad, lo cual —según da a entender el mismo San Juan de la Cruz— se asemeja al fuego. Es el fuego uno de sus símbolos más apropiados; con él se expresa casi plásticamente el continuo movimiento y la dilatación que produce el amor en la persona a quien *inflama*, haciéndola salir de sí, para expandirse más allá de su círculo, abriéndose de par en par al otro. Una de sus características es que «*siempre sube hacia arriba, con apetito de engolfarse en el centro de su esfera*»²⁰.

La figura del *centro* constituye otra forma de expresar la idea del dinamismo amoroso, confirmando la estrecha unidad que veíamos en *la escala*, entre cuyos grados no existe discontinuidad. Aquí aparecen unidas la idea de ascensión y salida de sí mismo con la de interiorización y profundización. A propósito de esto leemos en la *Llama*:

«(...) el amor es la inclinación del alma y la fuerza y virtud que tiene para ir a Dios, porque mediante el amor se une el alma con Dios; y así cuantos más grados de amor tuviere, tanto más profundamente entra en Dios y se concentra con él. De donde podemos decir que cuantos grados de amor de Dios el alma puede tener, tantos centros puede tener en Dios, uno más adentro que otro; porque el amor más fuerte es más unitivo, (...). De manera que el alma esté en su centro, que es Dios, (...) basta que tenga un grado de amor, porque por uno solo se une con él por gracia. Si tuviere dos grados, habrá unídose y concentrándose con Dios otro centro más adentro; y si llegare a tres, concentrarse ha como tres; y si llegare hasta el último grado, llegará a herir el amor de Dios hasta el último centro y más profundo del alma, que será transformarla y esclarecerla (...), hasta ponerla que parezca Dios»²¹.

En sintonía con lo dicho se encuentran las metáforas de la *interior bodega*²² y las *siete mansiones*²³ en las que queda reflejado aún más el ascender profundizante y paulatino hacia la consumación final del amor. Esta vez el Autor enumera siete grados de este proceso, cuyo modelo halla en los siete dones del Espíritu Santo. Lo cual demuestra que el Místico no está interesado aquí en la precisa distinción de las etapas del caminar amoroso²⁴, sino que, más bien, intenta hacer patente, por un lado, su aspecto dinámico y continuo, por otra parte, marcar las características más sobresalientes.

Un cierto complemento a esta visión concéntrica del amor establece, mencionada ya, la figura de la piedra que tiende aceleradamente hacia su centro de gravitación, hacia la consumación de su movimiento²⁵. Dicho símbolo constituye una síntesis de todo lo que el amor es por esencia, a saber, el movimiento teleológico. En cuanto más cerca está de lo que lo atrae, tanto más crece la velocidad con la que se acerca, y tanto más aumenta el dolor causado por los obstáculos que impiden el avance²⁶. La imagen de la *piedra* dinamiza todavía más las metáforas presentadas arriba. En

esta perspectiva se percibe también una cierta infinitud del término hacia el cual se da la tendencia, puesto que la realidad final es infinita (el Absoluto), de ahí que su única limitación puede venir exclusivamente de parte del sujeto que la interioriza.

Todas las consideraciones de San Juan de la Cruz acerca del amor desembocan siempre en el mismo tema que genéricamente se da con el nombre: *la unión con el Amado*. A ella conducen todos los caminos y en su torno giran todas sus hermosas disquisiciones. A continuación esta cuestión será el objeto principal de la exposición.

4. *La unión amorosa*

La idea directriz de un gran sistema de pensamiento es la intuición central, que, prevista por el pensador, forma la base para el desarrollo metafísico y lógico del sistema. En el caso de San Juan de la Cruz no se trata de un sistema de pensamiento puro, sino de un sistema cuya dialéctica responde al desarrollo de una experiencia vital. El sistema del Santo es el movimiento del alma mística. Por eso su idea directriz es la causa final de este movimiento: *la unión de amor*. La fuerza que produce este movimiento es el amor que busca su perfección y consumación en la unión. La unión de amor ha sido la fuerza interior de la vida del Santo, y en su pensamiento, que es sistematización de su experiencia vital, la idea orientadora y básica de la edificación de su sistema¹. Todo el dinamismo del amor está en función de esta meta, lo cual queda bien reflejado en todos sus escritos. El objetivo de éstos no es otro, que la clarificación del proceso que se sigue en la realización de la unión con el Amado. Así lo declara expresamente en el subtítulo de cada una de sus obras mayores:

Subida del Monte Carmelo:

«Trata de cómo podrá un alma disponerse para llegar en breve a la divina unión».

Noche Oscura:

«Declaración de las canciones del modo que tiene el alma en el camino espiritual para llegar a la perfecta unión de amor con Dios».

Cántico espiritual:

«Declaración de las canciones que tratan del ejercicio de amor entre el alma y el Esposo Cristo».

Llama del amor viva:

«Declaración de las canciones que tratan de la muy íntima y calificada unión y transformación del alma en Dios».

En resumen —como escribe Crisógono— hemos llegado a la cuestión en torno de la cual gira y se mueve todo el sistema de San Juan de la Cruz². La unión es realidad-tema-palabra que llena las páginas de sus escritos. Si traducimos en cifras esa presencia invadiente, salta a la vista la importancia del sector. Los términos de la familia *unión* (unir, unido) aparecen en sus obras más de 500 veces. Si añadimos expresiones paralelas y afines alcanzamos casi el millar, o tal vez lo rebasemos³.

Sin duda alguna dicha cuestión constituye un problema bastante complejo y extenso, el mismo San Juan de la Cruz escribe a este propósito: «Sería nunca acabar si ahora me pusiese a declarar cuál sea la unión del entendimiento, y cuál según la voluntad, y cuál según la memoria, y cuál la transeúnte, y cuál la permanente en las dichas potencias (...). Ahora sólo trato de esta unión total y permanente según la sustancia del alma y sus potencias en cuanto al hábito oscuro de unión»⁴. Nosotros también nos vemos obligados a delimitar la presente exposición del tema, ajustándolo al propósito que nos guía en este estudio. Por tanto a continuación nos gustaría ocuparnos sobre todo de la naturaleza de la unión en cuanto a plenitud del amor y de sus principales características, acercándose a la cuestión desde una perspectiva filosófica. Dejamos, por ello, aparte las consideraciones relacionadas con la dimensión místico-teológica del problema.

4.1. *Precisiones terminológicas*

No es fácil llegar a una síntesis del pensamiento sanjuanista acerca de la unión con Dios. Se oculta tras ese vocabulario disperso una mina de intuiciones que resiste a todo esquema⁵. Respec-

to a la misma expresión: *unión del alma con Dios* —que es uno de los nombres que usa más comúnmente⁶— ésta aparece con frecuencia como *unión de Dios*⁷, *unión divina*⁸, *unión del Esposo*⁹, *unión del Amado*¹⁰, muchas veces añade explícitamente que —como ya hemos dicho— se trata de *unión de amor*, o *del amor*, o *por amor*¹¹. De manera que el nombre completo —recogidos los elementos de las diversas expresiones— resulta el siguiente: *estado perfecto de unión de amor del alma con Dios (con la divina Sabiduría, con la Sustancia divina)*. Un cierto complemento a lo dicho arriba constituye un fragmento de la *Subida*, donde se comenta, que acabada la purificación del espíritu, «*se junta el alma con el Amado en una unión de sencillez y pureza y amor y semejanza*»¹². Con frecuencia el Autor usa de expresiones abreviadas; por ejemplo simplemente *la unión*¹³, o también para designar a ésta escribe simplemente: *Dios*. Y así, para afirmar, que el alma camina hacia la unión, dice: *va a Dios, sube a Dios*¹⁴, pero sin duda alguna en estas abreviaciones sobrentiende los demás elementos notados, como exige el paralelismo real de esas expresiones.

Otro de los nombres empleado para designar aquel *alto estado de la perfección*, es el de *transformación del alma en Dios, transformación divina*¹⁵. Y también en este caso, si recogemos los diversos elementos indicados por la correspondencia de las expresiones, hallaremos, que se trata del *estado perfecto de transformación por amor del alma en Dios* (o *estado de perfecta transformación*).

En la misma línea se encuentra la identificación de la *unión* con *transformación*¹⁶ y éstas con el *desponsorio*¹⁷ y *matrimonio*¹⁸ espiritual. Lo cual hace destacar todavía más la convergencia de sus sentidos que, como punto de referencia, toman la misma realidad.

Se dan también expresiones que dependen más directamente del contexto. Entre muchas, en un texto donde los apetitos desordenados (que impiden la unión) son *puras tinieblas* la unión viene a ser *la luz de la divina unión, la pura y sencilla luz de Dios*¹⁹. En otro lugar se concibe como *el espíritu de Dios*²⁰.

A fin de cuentas: al estado en que se halla el alma que ama perfectamente a Dios lo llama el Santo: *estado de la unión del alma con Dios*, o *transformación del alma en Dios*, y se trata de algo propio, específico y característico del amor. Como ya hemos dicho

San Juan de la Cruz lo considera en categorías de la perfección, del sentido definitivo de la existencia humana y de la meta del amor²¹.

4.2. *Unión en cuanto transformación, conformidad, semejanza e igualdad*

Hablando *a priori*, la palabra *unión* podemos entenderla en muchos sentidos, puesto que de hecho se dan varias clases de uniones²². En San Juan de la Cruz la *unión* es una palabra clave y de la faceta dominante. Con lo cual surge la siguiente pregunta: ¿de qué especie de *unión* trata el Místico, cuando habla del estado perfecto del amor entre Dios y hombre?

Ya en la *Subida* San Juan de la Cruz distingue cuidadosamente de qué tipo de *unión* va a tratar²³. Primero menciona la *unión sustancial*, puesto que la *unión* en su sentido más amplio y genérico se corresponde con la presencia de Dios en el hombre²⁴. Por este tipo de *unión*, Dios, de manera permanente, está conservando el ser de todo lo creado.

A continuación el Místico escribe: «(...) cuando hablamos de *unión del alma con Dios*, no hablamos de esta sustancial, que siempre está hecha, sino de la *unión y transformación del alma con Dios*, que no está siempre hecha, sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor. Y, por tanto, ésta se llamará *unión de semejanza*, así como aquella, *unión esencial o sustancial*; aquella, *natural*; ésta, *sobrenatural*; la cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra»²⁵.

Del texto citado se sigue que el problema de la *unión amorosa* en San Juan de la Cruz no se sitúa en el ámbito óptico, sino más bien en el afectivo, constituyendo la unidad de dos voluntades conformes entre sí²⁶, y además dicha unidad se hace posible exclusivamente como efecto del amor, como consecuencia de su poder transformativo, en virtud del cual entre dos sujetos se da un cierto grado de semejanza, que, por su parte, posibilita la *unión*, constituyendo una condición indispensable de ésta. A continuación iremos analizando todos estos elementos que forman parte del pro-

ceso, cuya meta aparece como unión perfecta entre Dios y alma por el amor.

En la explicación de la unión amorosa, que se da entre el hombre y Dios, el Santo aplica con rigor algunos principios filosóficos. Dos son los fundamentales y de signo al parecer contrario:

—Es propiedad del amor *«quererse unir y juntar e igualar y asimilar a la cosa amada, para perfeccionarse en el bien del amor»*²⁷. *«El amor hace semejanza entre lo que ama y es amado»*²⁸.

—*«Dos contrarios no pueden haber en un sujeto»*²⁹. Quiere decir que, dos cosas que entre sí se repugnan o se oponen no pueden unirse ni juntarse.

En el contexto antropológico, desde el punto de vista moral y espiritual, en el que se sitúa el Santo, la miseria y limitación del hombre no puede compaginarse con la riqueza y plenitud de Dios. Se rechazan naturalmente. Para que se realice la unión o asimilación, uno de los dos debe cambiar; no puede ser más que el hombre. Consecuente con semejante argumentación, el Santo hace equivalentes unión y transformación del hombre en Dios; por eso —como ya lo hemos visto unas líneas antes— habla indistintamente de *unión y transformación* o de *unión transformante*³⁰.

De lo dicho se sigue que en la cuestión del amor y de la unión establecida en virtud de éste, intervienen muchos conceptos relacionados y esenciales a la misma. Estos vocablos-nociones, presentes en los escritos del Místico son los siguientes: *transformación, conformidad, semejanza e igualdad*. Encontrar los lazos que unen a dichos conceptos entre sí en el marco de la unidad amorosa, nos proporcionará la posibilidad de una recta comprensión de ésta última³¹.

Tanto *transformación* como *conformidad* son compuestos derivados de *forma*. Como quiera que *trans* significa cambio o mudanza, *transformación* significará cambio o mudanza de forma. Además, como es sabido, en el ámbito del amor se dice que el objeto del amor informa al amante y es causa formal del amor³². *«Introdúcese el amor —escribe también San Juan de la Cruz— al modo que la forma en la materia»*³³.

En el caso de la transformación del alma en Dios por amor, lo dicho, denotaría, que el alma cambia de forma: deja la suya y adquiere la *forma* de Dios. Ya en el fragmento arriba citado queda

excluido que se trate de una transformación sustancial, de una transubstanciación del alma en Dios. No se trata más, que de transformaciones, o cambios, accidentales, que, dejando íntegramente intacto el ser substantivo del alma, hacen que esta adquiera, o reciba, formas que la modifican accidentalmente; si son hábitos entitativos, en el ser, y, si son operativos, como las virtudes, en la operación. Es evidente que el alma no pierde su propia forma sustancial, porque dejaría de existir, y tampoco puede recibir la forma sustancial del Amado, porque dos formas sustanciales no pueden informar al mismo sujeto. El ser natural del hombre goza de cierta inmutabilidad, que le mantiene idéntico en su estructura no obstante las graves modificaciones a que está sujeta su existencia. Aunque se hunda en la miseria moral, perduran sus capacidades y su actividad natural. Pero también, a la hora del grande triunfo, la transformación en Dios respeta la inmutabilidad del ser humano, que sigue tan distinto del divino como antes de la unión. Quedan, por tanto, naturalmente excluidos del concepto de transformación, en mero sentido filosófico, la panteización del alma, y su aniquilación entitativa u operativa. El alma no alcanza la esencia de Dios, en sentido de que ésta sea al alma una especie de forma sustancial que la convertiría en el mismo Dios, pero tampoco transformada llega a perder su individualidad³⁴.

Sería ciertamente erróneo suponer que, cuando San Juan de la Cruz habla de que el alma está unida con Dios, en unión con Dios o que es semejante a Dios, apunta a cambio ontológico alguno de la naturaleza humana. El Místico se da perfectamente cuenta de que por mucha que sea la semejanza entre ambos sujetos en este amor y por muy estrecha que sea la unión, su desemejanza permanece infinitamente mayor. La semejanza será siempre de accidentes; la desemejanza, de esencia. A propósito de esto parece suficiente con recoger algunas citas:

*«Y se hace tal unión cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son unas en transformación participante; y el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación; aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto se le tiene del de Dios como antes, aunque esté transformada; como la vidriera le tiene distinto del rayo estando de él clarificada»*³⁵.

«Dios se le comunica con admirable gloria de transformación de ella en él, estando ambos en uno: como si dijéramos ahora la viedrera con el rayo del sol, o el carbón con el fuego, a la luz de las estrellas con la del sol»³⁶.

«La sustancia del alma, aunque no es sustancia de Dios, porque no puede sustancialmente convertirse en Él, (...)»³⁷.

«Consumado este matrimonio entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor»³⁸.

«(...) después la llama Dios y la mete en este huerto florido suyo [de la perfecta transformación en Dios] a consumir este estado felicísimo del matrimonio consigo, en que se hace tal junta de las dos naturalezas y tal comunicación de la divina a la humana, que no mundando alguna de ellas su ser, cada una parece Dios, (...)»³⁹.

La unión del hombre con Dios no supone identidad entre ambos, ni tampoco la crea. Si lo supusiera, si la unión causara la total fusión interpersonal, en este caso, no cabría hablar sobre el amor, puesto que éste se da siempre en cuanto una relación entre dos personas, sujetos libres y autónomos. Será, por tanto la unión amorosa —como afirma F. Ruiz— una mezcla de unidad y alteridad, igualdad y diferencia, presencia y ausencia. Juego constante y equilibrado de dos factores paralelos, antitéticos y, a la vez, complementarios⁴⁰.

Según se sigue de los textos sanjuanistas, la *forma* de Dios que adquiere el alma, no será nunca la *forma* de Dios, entitativa y numéricamente tomada, sino una *forma* creada, numérica y entitativamente distinta de Dios. Pero esta nueva *forma* que adquiere el alma, al menos como la *forma* de Dios, tendrá que, de alguna manera, *convenir* con la de Dios, pues de lo contrario no se podría hablar de transformación en Dios. Conformidad entre dos cosas o dos personas significa precisamente que convienen, concuerdan, son semejantes en cuanto a la forma, es decir, en ese orden en que se llaman conformes⁴¹. Por otra parte, la conformidad así entendida está en función de la transformación —condición de la unión entre Dios y hombre. Ésta puede ser comprendida de dos maneras: en cuanto proceso de transformar (transformación *in fieri*) y en cuanto el efecto del dicho proceso (transformación *in facto esse*). En este contexto en cualquier momento del proceso de la transformación el grado de la transformación realizada es precisamente el grado de la conformidad conseguida y la perfecta trans-

formación alcanzada constituye la perfecta conformidad. Insistiendo en la misma línea vemos que transformación (efecto) y conformidad significan *semejanza*, puesto que la conformidad de dos cosas real y numéricamente distintas no puede menos de reducirse a *semejanza*. Dos cosas se dicen conformes en el orden y en la medida en que concuerdan o son semejantes entre sí. Y si damos un paso más, veremos que conformidad y semejanza entre dos cosas se llama *unión* de las mismas y al tiempo de San Juan de la Cruz, según el lenguaje corriente, se decía, que dos pareceres o dos voluntades conformes son *un* acuerdo y *una* voluntad⁴².

De todo esto resulta, que en el uso corriente de las palabras en cuestión la transformación *in facto esse* de una cosa en otra es conformidad o semejanza con ella. Y de dos cosas conformes o semejantes, por razón y en la medida de dicha conformidad y semejanza entre las mismas, se dicen ser *una cosa*. Por eso entre cosas conformes o semejantes se dice que existe *unión* (ser uno), pero no cualquier clase de unión, sino, específicamente, unión de conformidad (de transformación hecha) o unión de semejanza. Así la conformidad (la transformación hecha) y la semejanza se llaman *unión* entre las dos, o de las dos cosas conformes o semejantes.

Estas consideraciones que acabamos de presentar, constituyen una clave de comprensión de los textos del Místico, que versan sobre las cuestiones aquí ventiladas. Trasladándose, por tanto, al terreno del planteamiento sanjuanista, especialmente acudiendo a los textos ya citados, resulta que para el Santo *igualdad* y *semejanza*, dos palabras que caracterizan el tipo de la unión amorosa, significan lo mismo y son prácticamente sinónimas⁴³. Y aludiendo una vez más al texto, donde el Autor intenta precisar de qué clase de unión se trata, resulta claramente que es *unión de semejanza* con el *de* especificativo y que esta unión siendo plena conformidad, corresponde a la perfecta transformación. Tener la voluntad *totalmente conforme* y *semejante* a la voluntad de Dios, es tenerla *unida* y *transformada en Dios*. La *unión de semejanza*, es decir, la unión que se dice de dos cosas semejantes por razón y en la medida de la semejanza, es *unión de conformidad* (ser o estar *en uno* conformes) lo que equivale a decir *unión de transformación* puesto que, según lo dicho, para San Juan de la Cruz transformación hecha es igual a conformidad, igual a semejanza (o igualdad), igual a unión⁴⁴.

El amor trae consigo un poder transformativo; con palabras de Dionisio, citadas ya anteriormente: el amor constituye cierta *fuerza unitiva y asociativa*⁴⁵. Santo Tomás, por su parte, asimila la unión afectiva a la unión sustancial. Refiriéndose a las palabras de Aristófanes, de que los amantes desean *de los dos hacerse uno*, sugiere que por lo mismo que lo desean, *afectivamente* son uno, puesto que esto efectiva y realmente es imposible, por eso esta unidad afectiva se completa realmente como puede, esto es, por la unión real, salvada la propia unidad real y afectiva de cada uno⁴⁶. Explica también —al comentar la afirmación dionisiana— que el término *unitiva* ha sido utilizado para referirse a la eficacia identificadora del amor y para poner de manifiesto cuanto de común existe entre quienes se quieren, mientras que el vocablo *asociativa* —*concretiva* en latín— que expresa una unión más débil, apunta al hecho que, desde cierto punto de vista, los amantes siguen siendo distintos y media una separación entre ellos⁴⁷.

Dicho planteamiento subyace —como ya lo hemos podido comprobar— en los cimientos del sistema del Doctor Místico que en sintonía con estas afirmaciones escribe en el *Cántico*:

«(...) hay otro dibujo de amor en el alma del amante, y es según la voluntad, en la cual de tal manera se dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata, cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado. Y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro, y entrambos son uno. La razón es, porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor»⁴⁸.

Transformando a los amantes, el amor los hace tan semejantes que, aunque numérica y entitativamente distintos, en cierta manera se puede decir, que *son uno*. Aquí encontramos explícitamente dicho, que dos sujetos realmente distintos, pero semejantes, se llaman *uno* por razón de la semejanza. La misma idea refleja el comentario que da el Santo al verso «Y vámonos a ver en tu hermosura»:

«Que quiere decir: hagamos de manera que, por medio de este ejercicio de amor ya dicho, lleguemos hasta vernos en tu hermosura

en la vida eterna, esto es: que de tal manera esté yo transformada en tu hermosura, que siendo semejante en hermosura nos veamos entrambos en tu hermosura; de manera que, mirando el uno al otro, vea cada uno en el otro su hermosura, siendo la una y la del otro tu hermosura sola, absorba yo en tu hermosura; y así te veré yo a ti en tu hermosura, y tú a mí en tu hermosura, y yo me veré en ti en tu hermosura, y tú te veras en mí en tu hermosura, y parezcas tú yo en tu hermosura, y mi hermosura sea tu hermosura y tu hermosura mi hermosura; y así, seré yo tú en tu hermosura, y serás tú yo en tu hermosura, porque tu misma hermosura será mi hermosura; y así, nos veremos el uno al otro en tu hermosura»⁴⁹.

La hermosura de Dios y la hermosura del alma quedan siempre dos hermosuras realmente distintas, como aparece por la insistencia *yo-tú, tu hermosura - mi hermosura*. Pero Dios y el alma son semejantes (*parezca yo tú - parezcas tú yo; seamos semejantes en hermosura*), por eso se dice que son iguales en hermosura (*tu misma hermosura será mi hermosura*), y puesto que el alma se transforma, se asemeja a Dios y no viceversa, la única hermosura resultante es la de Dios, la cual, por participación, es también la misma hermosura del alma.

El autor escribe, que el alma enamorada desea *hacerse semejante al Amado*⁵⁰, y para que se realice su deseo, le pide que la transforme en sí. El fin y el efecto de la acción de transformar o de la obra transformativa del amor, es la *semejanza* de amor, que, a su vez, hace posible la unión.

Propiamente dicho, la semejanza es una de las causas más importantes del amor y como tal constituye la condición indispensable para la unión. Por eso el Santo insiste tanto en la cuestión, donde la semejanza no sólo aparece como un equivalente lingüístico de la unión, sino que también tiene su propio peso.

Con el término *semejanza* se expresa adecuadamente una proporción entre el amante y lo amado⁵¹. Para que surja el amor del cual aquí estamos tratando (caridad, amor de amistad), tiene que darse *convenientia in forma*, semejanza, el hecho de convenir en una cualidad accidental, ya que en el caso de conveniencia en lo sustancial se daría identidad, lo cual supondría la pérdida de la individualidad por parte del amante. El amor necesita de una cierta complementariedad (*ir en busca de lo que falta*), de una cierta connaturalidad entre ambas partes. Esta connaturalidad se da pri-

mero como una condición previa del amor y, a continuación, junto con el desarrollo de la última, se convierte en una semejanza cada vez más perfecta hasta tal punto, que el amante y el amado se parecen uno⁵². Como decían los neoplatónicos: *el amor encuentra iguales o los hace*.

Esta exigencia de la semejanza entre sujeto y objeto del amor se ve reflejada, por acomodación, en el siguiente fragmento de *Suida*:

«Es, pues, de saber que, según regla de filosofía, todos los medios han de ser proporcionados al fin, es a saber: que han de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin, tal que baste y sea suficiente para que por ellos se pueda conseguir el fin que se pretende» y a continuación pone dos ejemplos de entre los cuales uno va directamente a lo dicho arriba: *«(...) hase de juntar y unir el fuego en el madero. Es necesario que el calor, que es el medio, disponga el madero primero con tantos grados de calor que tenga gran semejanza y proporción con el fuego»*⁵³.

En el caso del amor del hombre y Dios se da entre estos dos sujetos una distancia abismal y casi insuperable, lo cual crea un problema en la línea de semejanza. La solución del dilema es posible, partiendo de dos principios, mencionados ya anteriormente, en los que se apoya el planteamiento sanjuanista. Frente a la insistente afirmación de la trascendencia divina (principio de la incompatibilidad de dos contrarios), tan reiterada en los escritos del Santo, se afirma la posibilidad de una unión o aproximación que, en apariencia, es incompatible con dicha trascendencia. Sin que ésta desaparezca nunca, puede realizarse una semejanza, una igualdad entre Dios y el hombre. Tan alejados en el plano ontológico pueden unirse en el afectivo; el amor es capaz de hacer *semejanza e igualdad* entre ellos (en virtud del principio de la igualación amorosa), pero éstas no son aquí fruto de connaturalidad, sino fruto de un rehacimiento del ser en el plano moral.

En esa perspectiva se supera, en cierto modo, la trascendencia y se abre la posibilidad de unión, vista en la óptica del amor. *«Porque con tanta fuerza —escribe el Santo en Cántico⁵⁴— ase a los dos, es a saber, a Dios y al alma este hilo de amor y los junta que los transforma y hace uno por amor, de manera que, aunque en sustancia son diferentes, en gloria y parecer, el alma parece Dios y Dios el alma»*. A distancia infinita corresponden omnipotencia y

amor inmenso de Dios, que siendo «*el principal amante, (...) con la omnipotencia de su abisal amor absorbe al alma en sí con más eficacia y fuerza que un torrente de fuego a una gota de rocío de la mañana, que se suele volar resuelta en el aire*»⁵⁵, y desde principio capacita a ésta, para que pueda llegar a poder dar cumplimiento de lo que ha sido despertado en las profundidades de su espíritu y que sobrepasando sus posibilidades naturales, finaliza en el ámbito de lo sobrenatural. Lo dicho halla una de sus expresiones en la bella metáfora del *beso*⁵⁶.

Al hablar del último grado de la escala de amor el Doctor Místico llega a afirmar:

«*El décimo y último grado de esta escala secreta de amor hace al alma asimilarse totalmente a Dios, por razón de la clara visión de Dios (...), esta visión es la causa de la similitud total del alma con Dios, porque así lo dice San Juan diciendo: Sabemos que seremos semejantes a él. No porque el alma se hará tan capaz como Dios, porque eso es imposible; sino porque todo lo que ella es se hará semejante a Dios; por lo cual se llamará, y lo será, Dios por participación*»⁵⁷.

El alma, el hombre, la persona humana sumergida en el amor divino es *Dios por participación*, es decir, teniendo en parte lo que Él Otro posee en plenitud, se hace Dios *por semejanza*, se convierte en *deiforme*⁵⁸, (sin confusión alguna con Dios, conservando su individualidad), en virtud de aquella *forma de Dios* (en el sentido arriba expuesto), la cual recibe de manera sobrenatural y que constituye el fundamento de su semejanza con Dios, estableciendo de esta manera la base de la unión amorosa. En otros términos la semejanza es la *forma de Dios* que, introducida en el alma, la ha transformado en Dios.

Muy significativa en este contexto es la expresión la *sombra de Dios*, con la que San Juan de la Cruz designa al hombre —participante de la divinidad—⁵⁹. Puesto que «*cada cosa tiene y hace la sombra conforme al talle y propiedad de la misma cosa*»⁶⁰, de ahí el hombre transformado es como la sombra que constituye un lejano reflejo del objeto que la origina, se le parece, en cierto sentido, asemeja, pero nunca identifica con él.

4.3. Consecuencias de la unión

La unión, en sentido arriba expuesto, aparece como la cumbre del amor, su máxima expresión. Dios y hombre son uno, en

unidad específica de amor, donde acontece mutua donación, entrega, posesión total. No se trata, por tanto, de algo frío y estático, sino más bien de una comunión en un plano existencial, dinámica y llena de vitalidad, que corresponde a los más profundos deseos del corazón, *«porque el verdadero amante entonces está contento cuando todo lo que él es en sí y vale y tiene y recibe lo emplea en el amado; y cuanto más ello es, tanto más gusto recibe en darlo»*⁶¹. Además *«cualquier alma que ama de veras no puede querer satisfacerse no contentarse hasta poseer de veras a Dios»*⁶². Por eso el alma habiendo llegado a la comunión con el Amado *«no sabe otra cosa sino amar y andar siempre en deleites de amor con el Esposo»*; para ella *«todo es amor»*, y en su entrega total de sí *«todo lo emplea en amor puro de Dios»*; y en cualquier circunstancia y situación en que se halle *«no sabe sino amar»*⁶³. *«Sin dejar cosa, toda dada a Dios»*, ya puede cantar, con plena verdad:

*«Mi alma se ha empleado
y todo mi caudal en su servicio;
ya no guardo ganado
ni ya tengo oficio
que ya sólo en amar es mi ejercicio»*⁶⁴.

El alma se entrega como esposa con la dedicación completa: *«Así como la desposada no pone en otro su amor, ni su cuidado, ni su obra fuera de su esposo, así el alma, en este estado, no tiene ya ni afectos de voluntad, ni inteligencias de entendimiento, ni cuidado, ni obra alguna, que todo no esté inclinado a Dios, junto con sus apetitos»*⁶⁵.

Y no solamente el alma, sino que *«se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, (...)»*⁶⁶. *«El uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por otro»*, de modo que *«cada uno es el otro y entrambos son uno»*⁶⁷. Se da el intercambio de amor. La conciencia de mutua donación y aceptación crea un sentimiento curioso de unidad y dualismo en el espíritu. El hombre sigue siendo y sintiéndose él mismo, como siempre. Pero tiene incorporada a su íntima individualidad la realidad de Otro; y ese Otro es tan invadiente, que penetra y modifica la conciencia personal: siente ser Él tanto como ser sí mismo. Al amor acompaña naturalmente el notable cambio de personalidades. Éstas

se introducen en cierta manera una en otra. Acontece en la *interior bodega* que el Amado le da al alma a «*beber amor metida dentro de su amor, (...) lo cual es beber (...) de su Amado su mismo amor, infundiéndoselo su Amado*»⁶⁸. Queda entonces el alma «*como robada y embebida en amor, toda hecha en Dios*», lo que es más: «*no sólo de todas las cosas, mas aun de sí queda enajenada y aniquilada, como resumida y resuelta en amor, que consiste en pasar de sí al Amado*»⁶⁹.

Mediante el amor el hombre queda abierto a la realidad personal del otro, se proyecta más allá de sí mismo, y queda trascendido. Quizás se pueda afirmar, que no hay nada, que defina con más precisión a las personas como el amor en que cristalizan. Amar es autodefinirse, pues por medio del amor la persona sale de sí en su totalidad y se expresa, sale en pos de otra persona, se pierde a sí misma y a cuanto la rodea, pero en el encuentro amoroso vuelve a encontrarse⁷⁰. Por eso el alma teniendo *gana que la ganen* se hace *perdidiza*, se deja *perder por industria*, porque «*el que anda de veras enamorado, luego se deja perder a todo lo demás por ganarse más en aquello que ama*»⁷¹, sabiendo que «*el que a sí no se sabe perder, no se gana*»⁷². «La verdadera esencia del amor consiste en desprenderse de la conciencia de sí mismo, olvidarse en otro» —escribirá muchos años después G. Hegel—⁷³.

El amor perfecto no deja subsistir más que una sola vida para dos seres, hasta tal punto «*que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado*»⁷⁴. Cada uno puede afirmar: mi yo y mi otro yo, unidos en una sola voluntad, aunque paradójicamente conservando cada uno su propia individualidad: «*(...) allí —declara el Místico— no está perdida la voluntad del alma, está tan fuertemente unida con la fortaleza de la voluntad de Dios con que de él es amada, que le ama tan fuerte y perfectamente como de El es amada, estando las dos voluntades unidas en una sola voluntad y un solo amor de Dios*»⁷⁵. El amante está en la voluntad del Amado, en su profundidad, permanentemente, porque está en ella como el mismo Amado. Y por esta causa se dice que el amor es *íntimo*, incluso se habla de las *entrañas* de la caridad.

Para que el amor sea verdadero necesariamente tiene que ser mutuo, recíproco, correspondido, «*porque el amante no puede estar satisfecho si no siente que ama cuanto es amado*»⁷⁶. Sin perfecta re-

ciprocidad no hay perfección en el amor. Llegar al culmen de la posesión amorosa exige la mutua entrega.

Puesto que, por una parte, la persona humana, dada su limitación natural, es incapaz de responder *con la misma moneda* al amor de Dios, por otro lado, Dios no puede tender, como a un fin, hacia algo fuera de sí mismo, por eso el alma queda *absorta* por Dios en la unión y capacitada para poder responder con el amor semejante, ya que, según ya se ha dicho, «*la propiedad del amor es igualar al que ama con la cosa amada*»⁷⁷. A propósito de esto, escribe el Autor:

«(...) Dios, así como no ama cosa fuera de sí, así ninguna cosa ama más bajamente que a sí, porque todo lo ama por sí, y así el amor tiene la razón del fin, de donde no ama las cosas por lo que ellas son en sí. Por tanto amar Dios al alma en meterla, en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así, ama al alma en sí consigo con el mismo amor que él se ama»⁷⁸. Y dándole al alma su amor «*en el mismo la muestra de amarle como de él es amada. Porque, demás de enseñar Dios allí a amar al alma pura y libremente sin interes, como él nos ama, la hace amar con la fuerza que él la ama transformándola en su amor, (...), en lo cual le da su misma fuerza con que pueda amarle, que es como ponerle el instrumento en las manos y decirle cómo lo ha de hacer, haciéndolo juntamente con ella, lo cual es mostrarle a amar y darle la habilidad para ello*»⁷⁹. Dios adama al alma, que es «*amar mucho; es más que amar simplemente; es como amar duplicadamente*»⁸⁰. Primero le infunde su amor para *agradarse de ella y hacerla digna y capaz de sí*. Luego se prenda⁸¹ de lo que Él mismo ha puesto y la quiere todavía más, de esta manera se duplica el amor⁸².

El alma penetrada por el amor infundido, se identifica de tal manera con el don recibido, que se convierte ella misma en pura oblatividad, en donación total y reentrega de cuanto ha recibido. Ahora como cosa propia, el alma dona a Dios cuanto de Dios ha recibido, que es el mismo don personal de Dios. Da Dios al mismo Dios, re-dona el mismo amor que de Él recibe, cuanto acoge en la gratuidad del don lo convierte en oblatividad total, y acontece que ama tanto como es amada. Hecha la *sombra de Dios*, «*hace en Dios por Dios lo que él hace en ella por sí mismo, al modo que lo hace; porque la voluntad de los dos es una, y así la operación de Dios y de ella es una. De donde, como Dios se le está dando con*

libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida en Dios, está dando a Dios, el mismo Dios, y es verdadera y entera dádiva del alma a Dios. (...) Y así, entre Dios y el alma está actualmente formado un amor recíproco en conformidad de la unión y entrega matrimonial, en que los bienes de entrambos, que son la divina esencia, poniéndolos cada uno libremente por razón de la entrega voluntaria del uno al otro, (...)»⁸³.

A la luz de estos largos pasajes arriba presentados vemos, que el amor descrito por San Juan de la Cruz, tiene todos los rasgos de lo que en la tradición filosófica tomista ha sido denominado con el nombre: *amor de amistad*⁸⁴. Primero es un *amor benévolo*, que ama al amigo por sí mismo, y no un amor concupiscente, que le ama en propio o ajeno beneficio, es decir, para utilidad o deleitación propia a ajena⁸⁵. Como otro rasgo suyo se da la reciprocidad, es un *amor mutuo*. Y finalmente, en cuanto el verdadero fundamento del amor benévolo y mutuo, acontece *comunicación o compartición de un bien*. Esta *comunicación* no significa solamente el trato y amable convivencia entre los amigos, sino que es la posesión de un bien común que identifica o hace uno a los amigos. Por lo cual, cuando el bien compartido sea más esencial y la comunicación más profunda, más hondo será el fundamento de la amistad. La participación en el mismo bien crea, a su vez, la semejanza, igualdad entre ambas partes —el tema ya bastante tratado en este capítulo— la cual aparece como causa radical del amor⁸⁶ y puede darse en bienes superficiales o en el bien sustancial del ser y de la vida. La comunión vital será el manantial más abundoso de la amistad.

En este contexto el *Cántico* nos ofrece un pasaje, donde el Autor habla expresamente de la *igualdad de amistad*, cuyo núcleo constituye la comunión en el bien:

«(...) porque el alma aquí tiene perfecto amor, por eso se llama Esposa de Hijo de Dios, lo cual significa igualdad con él, en la cual igualdad de amistad todas las cosas de los dos son comunes a entrambos»⁸⁷.

Dicha comunión vital en el amor alcanza en San Juan de la Cruz la máxima profundidad, lo último a lo que puede llegar la persona humana, haciéndose el *consorte* de Dios, el cual, por su parte, como leemos en otro lugar, *«le comunica (...) su ser sobrena-*

tural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios. Y se hace tal unión cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced que todas las cosas de Dios y el alma son unas en transformación participante»⁸⁸. Por eso «con gran facilidad y frecuencia descubre el Esposo al alma sus maravillosos secretos como su fiel consorte, porque el verdadero y entero amor no sabe tener nada encubierto al que ama»⁸⁹.

El amante no está contento con una aprehensión superficial del amado, sino que busca examinar cada una de las cosas que pertenecen a éste y así penetra en su interior. «Escudriñar y saber las cosas y secretos del mismo Amado» —es una de las propiedades del amor enumeradas por el Santo—⁹⁰. Con lo cual, el amado mora en lo profundo del amante, y el amante va a lo profundo del amado y permanece escudriñando todos sus misterios. En el lenguaje del Místico: el alma recibe *el pecho del Amado*⁹¹, lo cual explica el Autor de la siguiente manera: «Dar el pecho uno a otro es darle su amor y amistad y descubrirle sus secretos como a amigo». Ésto, a su vez, acontece como consecuencia de la total entrega del alma que «entregándosele ya toda de hecho, sin ya reservar nada para sí ni para otro, afirma se ya por suya para siempre»⁹².

Finalmente, lograda la perfección en la total unión con el Amado, el hombre, según la pretensión del amor⁹³, experimenta gozo y sabor, del mismo. El alma se goza y alegra en su interior recogimiento con su Amado, teniéndole tan cerca⁹⁴. Después de haber recorrido el camino tan largo y dificultoso, «la esposa (...) siente nueva primavera en libertad y anchura y alegría de espíritu»⁹⁵ y «introducida en las celdas del Rey»⁹⁶, «anda interior y exteriormente como de fiesta»⁹⁷. Saboreando la dicha de la ventura que comenzó con la salida en la oscuridad de noche, se siente feliz:

«Entrado se ha esposa
en el ameno huerto deseado,
y a su sabor reposa,
el cuello reclinado
sobre los dulces brazos del Amado»⁹⁸.

Alcanzada la meta, cesa el movimiento amoroso; cumplidos los deseos ya no hieren con su vehemencia, el alma confiesa:

«Quedéme y olvidéme,
el rostro recline sobre el Amado,
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado»⁹⁹.

Aquella que «*nunca descansa hasta llegar*» se sumerge ahora en «*una estabilidad de paz y bien inmutable*¹⁰⁰, donde «*halla todo el descanso y recreación que (...) desea*»¹⁰¹. La sensación que experimenta el alma, es como si toda ella estuviera *edificada de paz*¹⁰². Todo se convierte en la persona del Amado, llena de armonía y serenidad, sobre la cual cantar se oye:

«*Mi Amado, las montañas,*
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos,

la noche sosegada
en par de los levantes del aurora
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora»¹⁰³.

No le resulta fácil a San Juan de la Cruz, explicar lo que experimenta el alma, habiendo llegado hasta allí, por eso reconoce: «*Es tan poco lo que habemos dicho de lo que pasa y lo que se puede decir con palabras, que siempre se diría lo menos que, en el alma, que a este dichoso estado llega, pasa*»¹⁰⁴.

La paz en el que se encuentra el alma no se concibe como algo estático, inerte, sino que, según las palabras del Santo, «*el alma pacífica y sosegada es como un convite continuo; porque así como en un convite hay sabor de todos manjares y suavidad de todas músicas, así el alma, en este convite que ya tiene en el pecho del Esposo, de todo deleite goza y de toda suavidad gusta*»¹⁰⁵. Dado que, según San Juan de la Cruz, «*el amor nunca está ocioso sino en continuo movimiento*»¹⁰⁶, aquella paz amorosa constituye una realidad dinámica, una eterna primavera, explosión de vida, intercambio ince-

sante, continuo diálogo que es como «*un cantar nuevo, siempre nuevo, envuelto en alegría y amor*»¹⁰⁷.

A modo de conclusión: a la luz de las análisis presentadas en el presente capítulo, la unión en las obras sanjuanistas aparece como una idea orientadora y básica de su pensamiento. Dentro del mismo fenómeno del amor ésta constituye la meta de la tendencia amorosa y su máxima expresión. El unirse el hombre con Dios por amor, de que trata habitualmente San Juan de la Cruz, es ser con Él *una sola cosa* por razón de la perfecta semejanza (o conformidad, igualdad, o transformación). La unión, por tanto, es precisamente la semejanza que, abarcando todas las dimensiones, se sitúa en el plano afectivo de la existencia humana. Con lo cual guarda la integridad óntica e individualidad entitativa de las personas. El amor entre Dios y hombre, que por su naturaleza junta e iguala al amante con el Amado, crea entre éstos dos el más alto grado de intimidad, identidad afectiva, basadas en la mutua donación, entrega y total posesión que, a su vez, dando pie a la plena comunicación en los bienes, fundan una verdadera comunión existencial. Dada la infinita transcendencia de la divinidad, acompañada por la limitación del hombre en la línea del ser, la unión amorosa entre dos sujetos tan distantes se hace posible gracias al poder transformativo del amor divino, del cual viene la iniciativa y en el que se fundamenta la culminación del proceso. Una vez alcanzada, la unión se convierte en la fuente de gozo, satisfacción y paz inmutables, que emanan del hecho que en el amor la persona humana encuentra su plenitud existencial.

5. Exigencias morales del amor

A lo largo de los capítulos ya presentados, recorriendo el pensamiento de San Juan de la Cruz, hemos intentado exponer las características principales del dinamismo amoroso, que en las obras del Doctor Místico forman eje de la problemática central. Dentro de este ámbito como una de las cualidades muy destacadas, sobresale la *totalidad* del amor. Ésta, a su vez, constituye una condición indispensable y fundamento necesario para la entrega mutua que acontece en la unión amorosa. Precisamente es la unión el lugar donde se da aquel fenómeno de la autodonación en la cual dos su-

jetos humano y divino, conforme a las naturalezas de su ser, se entregan de manera total, dando con esto pie a un específico *communio personarum* en el amor.

La misma noción del *Amado* presentada en el *Cántico*, como punto de referencia toma dicho concepto de la *totalidad*, entendida en cuanto el amor radicalmente exclusivo. A propósito de esto escribe Fray Juan: «(...) *le puede el alma de verdad llamar Amado, cuando ella está entera con él, no teniendo su corazón asido a alguna cosa fuera de él; y así de ordinario trae su pensamiento en él*»¹. Otro lugar, donde está presente el mismo motivo, encontramos en la descripción del fenómeno de la *salida* afectiva del sujeto hacia la persona amada. El Autor lo expone en las categorías de alejarse de todo lo que no es o no guarda relación directa con el Amado², cuya persona, llenando todo el horizonte vital, aparece en aquel contexto como el valor supremo y predominante, al cual todo lo demás ha de ser subordinado. Junto con esta idea tenemos otra expresión, no menos significativa y muy unida a la anterior, a saber: *soledad para Dios*³. El alma sale afuera, como un *pájaro solitario*, «*de todas las cosas enajenado y abstraído*»⁴, con la intención de seguir el *camino de la soledad y desnudez, que para la unión se requiere*»⁵, porque «*el Amado no se halla sino solo afuera en la soledad*»⁶, cuyo distintivo es la ausencia de todo aquello que no lleva a la unión con Él.

La totalidad o el carácter excluyente del amor se sigue de su naturaleza y halla su explicación en los principios básicos en las que San Juan de la Cruz construye su pensamiento. Como ya se ha dicho en el capítulo anterior el amor tiene la propiedad de igualar entre sí al que ama con la cosa amada⁷, y —como advierte el Santo— «(...) *el amor no sólo iguala, mas aun sujeta al amante a lo que ama*»⁸. Además según la interpretación filosófica de la cuestión: el objeto del amor, en cierto sentido, in-forma al amante, se le introduce al modo que la forma en la materia⁹. De ahí se deriva que la persona no puede amar dos cosas a la vez de manera absoluta y con la misma intensidad¹⁰, tratándolas en cuanto fin —una de ellas ha de tener necesariamente razón de medio— puesto que es imposible que un sujeto sea in-formado por dos formas simultáneamente¹¹. En el caso concreto del amor entre hombre y Dios, del cual habla San Juan de la Cruz, se requiere del hombre que éste tenga todo subordinado a Quien, dado su infinito valor,

está por encima de todas las cosas. En la concepción sanjuanista nada se puede comparar con Dios o poner a su lado como una alternativa, ni siquiera servir de una mediación en el proceso unitivo¹², con lo cual el amor a Dios exige que el sujeto humano quede —por expresarlo con palabras del Místico— *vacío y desnudo* de todas las cosas¹³, o mejor dicho libre de toda *afición y asimiento* en ellas¹⁴, porque sólo en esta situación se hace posible la divina in-formación de la persona.

Independientemente de la intrínseca lógica de los argumentos para el Santo la razón más valiosa en favor del carácter total y exclusivo del amor queda expresada en las palabras de Moisés, a las que acude en el tercer libro de *Subida*, donde confiesa:

«(...) no hallé autoridad más conveniente que la que se escribe en el Deuteronomio, capítulo 6 [v. 5], donde dice Moisés: Amarás a tu Señor Dios de todo tu corazón, y de toda tu ánima, y de toda tu fortaleza. En la cual se contiene todo lo que el hombre espiritual debe hacer y lo que yo aquí le tengo de enseñar para que de veras llegue a Dios por unión de voluntad por medio de la caridad. Porque en ella se manda al hombre que todas las potencias, y apetitos, y operaciones, y aficiones de su alma emplee en Dios, de manera que toda la habilidad y fuerza del alma no sirva más que para esto, conforme a lo que dice David [Sal. 58, 10], diciendo: Fortitudinem meam ad te custodiam»¹⁵.

Las consideraciones que acabamos de presentar constituyen un importante punto de referencia para los problemas que serán el objetivo de este capítulo. La perspectiva de lo moral, supone conocido el concepto del bien específicamente humano que, a su vez, haga posible cualquier tipo de las valoraciones respecto a la conducta del hombre. A la luz de lo dicho hasta ahora queda claro, que para San Juan de la Cruz la unión amorosa con Dios aparece como aquel bien supremo, cuya consecución le permite al hombre llegar a la plenitud existencial. Por tanto, hacia él deben tender y subordinarse todas las acciones humanas. Esta meta de la existencia personal (la misma persona de Dios) se manifiesta a la vez como una norma moral, que regula e introduce orden en todas las formas de las actuaciones humanas. Para ver cómo lo hace el Santo en la práctica, es suficiente, por ejemplo, leer los últimos capítulos de *Subida*, donde el Autor valora diversos tipos de la conducta humana frente a varios géneros de bienes, partiendo

constantemente del siguiente presupuesto: algún valor tiene solamente aquello que trae *gloria y honra de Dios*¹⁶.

En el terreno del obrar humano dicho planteamiento se traduce principalmente en términos de la exigencia de exclusividad respecto al objeto del amor, que en este caso es la persona divina. Llegar a la unión se hace posible exclusivamente, cuando Dios de manera absoluta ocupa el primer puesto en todas las acciones humanas. Sólo en este caso puede acontecer la total entrega en la mutua donación, tan específica para la unión amorosa, donde no hay nada que no fuera absorto por el amor. Por otra parte la autodonación, que se da en el amor, requiere del hombre un alto nivel de madurez y autodomínio, puesto que sólo el sujeto que se autoposee y tiene un cierto dominio de sí mismo, sabe y puede darse al otro sujeto de manera libre, plena y total. El hombre no puede donarse a Dios, si no se tiene a sí mismo con anterioridad, si no tiene el control de sus facultades y de sus tendencias: «*para poder ella [el alma] salir a la divina unión de amor, conviene que estén [sus potencias] primero reformadas, ordenadas y quietas acerca de lo sensitivo y espiritual*»¹⁷.

Lo que parece tan obvio en el ámbito teórico a la hora de ponerlo en práctica causa enormes dificultades. Resulta que el amor no es energía simple que con una decisión de la voluntad se pueda conformar a las normas y exigencias que supone su objeto. En el hombre se da la dispersión e incluso desorden en las energías afectivas, que se mueven en diferentes planos, con objetivos propios y contrastantes. El afecto dejado a su espontaneidad tiende a la autonomía sectorial, paulatinamente se degrada, dando el predominio a las formas inferiores. La operación de la persona no es puramente mecánica, está siempre motivada por alguna causa que *tiene razón de fin*. Las potencias, tan íntimamente ligadas y subordinadas en su ejercicio material, no marchan de acuerdo en orden a la misma finalidad. Entre el *ser* y *llegar a ser* en plenitud surgen situaciones conflictivas, que el Santo llama *aprietos* y que nacen del enfrentamiento de tendencias opuestas: «*la carne —escribe en Cántico— tiene repugnancia y rebeliones naturalmente contra el espíritu (...) y se pone como frontera, resistiendo el camino espiritual, con sus apetitos sensuales y afecciones naturales*»¹⁸. En el supuesto humano se da un gran desequilibrio moral, una lucha entre la parte sensitiva y espiritual. El hombre se ve arrastrado por las

pasiones, inclinaciones, apetitos, afectos a cosas contrarias de lo que constituye el Bien supremo y fin de su existencia.

La persona humana deja de ser dueña de sí mismo y se asemeja paulatinamente a los objetos de sus apetencias, puesto que, como ya se ha dicho antes, el amor no sólo iguala sino incluso somete al amante a lo que ama¹⁹. Al poseer el hombre una y única voluntad²⁰ y ésta además ocupada, no tiene ninguna posibilidad de unirse a Dios, quien cada vez más lejano termina arrinconado al margen de sus actividades. Las criaturas en la que ha puesto todo su afán, deseándolas de manera desordenada, terminan desapropiándole²¹ y a fin de cuentas le convierten en el esclavo suyo²².

Nos gustaría destacar aquí la expresión *deseo desordenado*, dado que ésta tiene su importancia en el ámbito de lo moral en el cual nos encontramos ahora. Como es sabido el apetito en el lenguaje sanjuanista significa sobre todo la afectividad moralmente desviada. Apetecer algo de manera desordenada quiere decir ponerlo fuera de un orden moral establecido, en cierto sentido, hasta absolutizarlo, haciendo de ello un fin en sí. Para San Juan de la Cruz sólo uno puede ser considerado en estas categorías, a saber, la persona de Dios; lo demás tiene un estatus de fines parciales, subordinados a aquel Bien Supremo. Todo el resto posee valor en tanto, en cuanto le acerca al hombre el Bien por esencia. De este modo se establece una jerarquía de los valores, que constituyen un orden. Los bienes que guardan más directa relación con su Creador, ocupan en dicha escala puesto superior y así descendiendo hasta los más ínfimos. Obrar desordenadamente significa, no respetar, situarse fuera del orden que responde en grado supremo a la peculiar dignidad humana²³, lo cual no sólo imposibilita al hombre su autorrealización a través de la unión con Dios, sino incluso le lleva a la autodestrucción. De ahí se deriva lo que San Juan de la Cruz llama el bien moral. Leemos en *Subida*: «*El bien moral consiste en la rienda de las pasiones y freno de los apetitos desordenados, de lo cual se sigue en el alma tranquilidad, paz y sosiego, y virtudes morales*»²⁴ -conjunto de las condiciones para llegar a la plenitud existencial.

En este contexto el Santo ve una apremiante necesidad de liberación del hombre²⁵, necesidad de la neutralización del nefasto influjo de los dinamismos desordenados que intentan imponer su

óptica a toda la persona humana. «*Por cuanto aquí el alma se purga de las aficiones y apetitos sensitivos, consigue la libertad de espíritu*»²⁶. Fray Juan sabe que la libertad juega en el amor papel primordial, la considera a ésta *una de las principales condiciones de Dios*²⁷. Para conseguirla, es preciso integrar²⁸ a la persona en torno del único valor supremo —la persona del Amado—, puesto que «*el alma no recogida en un solo apetito de Dios pierde el valor y vigor en virtud*»²⁹.

Antes de unirse a Dios, el hombre tiene que unirse consigo mismo, recuperar el autodomínio sobre sus facultades, reunir todo lo que en él está disperso. De ahí el objetivo central es: *enterar y formar* la voluntad en la virtud de la caridad. La palabra clave es sin duda *enterar*, expresión frecuente y típica del amor sanjuanista, es sus varias formas: *enterar*³⁰, *entereza*³¹, *entero*³², *enteramente*³³. La *entereza* acompaña a la caridad en todo su recorrido. Aun después de haber llegado a unión, el alma «*se va enterando y perfeccionando en el amor*»³⁴. *Enterar* no se refiere evidentemente al significado actual de *informar*. Ni siquiera el *integrar* del lenguaje moderno recoge la fuerza del término sanjuanista, que acenúa, además de la unificación, la participación total de la persona en sus varios niveles³⁵. Indica esa concentración total de energías que impone el primer mandamiento. *Enterar la voluntad* significa dedicarla enteramente, incorporadas las fuerzas del apetito y la pasión, a su tarea primaria de amar a Dios³⁶. Cuando la voluntad no se halla entera en su objetivo último, la persona se encuentra dividida y por consiguiente deshumanizada.

Sin embargo, este estado de la armonía interior, como ya se ha dicho antes, no se da en el ser humano de manera automática y natural. En este contexto aparece el famoso tema sanjuanista de las purificaciones³⁷. Para comprenderlo de acuerdo con las intenciones del Doctor Místico, hace falta situarse en la perspectiva del amor, porque la purificación en el pensamiento de San Juan de la Cruz no es un proceso previo, precedente al amor, sino más bien una de las dimensiones del mismo, y en cuanto tal aparece como una progresiva capacitación del hombre para el amor total, abarca la liberación y educación de las capacidades específicamente humanas frente al amor exigente de Dios. En fin, es la más fundamental exigencia del amor, que tiene en cuenta la situación en la que se encuentra el hombre: «*porque todo el negocio para venir a unión*

de Dios está en purgar la voluntad de sus afecciones y apetitos, porque así la voluntad humana y baja venga a ser voluntad divina, hecha una misma cosa con la voluntad de Dios»³⁸.

Aunque puede parecer lo contrario, la *ascética de purificación* propuesta por Fray Juan a pesar de la radicalidad, con que insiste en el despojamiento de todo apego a las criaturas³⁹, aparece en el planteamiento sanjuanista desde una motivación positiva, porque la atracción de los apetitos desordenados no se vence si no es con otro amor más fuerte. San Juan de la Cruz es un gran conocedor de la psicología humana y sabe que el hombre sólo se mueve a actuar por motivaciones positivas, por lo que llena las aspiraciones más profundas de su ser. Es consciente que *«para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas, con cuyo amor y afición se suele inflamar la voluntad para gozar de ellos, era menester otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es él de su Esposo, para que, teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros»⁴⁰*. La amorosa exigencia ascética está precedida y motivada por el amor de Dios. Situado en el clima de amor total, San Juan de la Cruz compara esta actitud, a la del enamoramiento. La persona enamorada no se mortifica renunciando al amor de otras personas, o dejando de lado tantas otras diversiones, o sometién dose a penalidades para encontrarse con la persona amada. Estas renunci as son simples corolarios, casi inadvertidos, de un amor concentrado y radical. Así interpreta la ascesis en *Cántico*:

«Buscando mis amores

iré por esos montes y riberas;

ni cogeré las flores,

ni temeré las fieras,

y pasaré los fuertes y fronteras»⁴¹.

«Pues ya si en el ejido

de hoy más no fuere vista ni hallada,

diréis que me he perdido;

que, andando enamorada,

me hice perdidiza, y fui ganada»⁴².

El desprendimiento es derivación del amor total, concentrado. Nada condena, desprecia o mortifica. Lo deja de lado o lo su-

bordina, porque está absorto en la persona que ocupa el centro de su corazón. Como en el éxtasis, la concentración de energía en un sector abandona o reduce al mínimo la actividad en los otros⁴³. El amor de Dios no elimina otros amores, siempre que éstos eviten la contradicción. Se coloca en plano diverso y los respeta en su relativa autonomía. A cambio de ello exige ser respetado en su absoluta primacía, *sobre todas las cosas*. No basta amarlo más que a personas y objetos, como si fuera el primero entre muchos amores de la misma calidad. Dios está fuera de concurso, y la relación con Él pertenece a la clase superior. La fórmula del precepto, citado al principio de este capítulo, significa: ama a Dios, estimándolo infinitamente superior a todas las demás cosas y aplicando tus energías afectivas en consecuencia⁴⁴.

Para restablecer esta unidad jerárquica en el amor, se requiere un gran esfuerzo. Esfuerzo que, aunque se base en ellas, a fin de cuentas supera las posibilidades humanas, por eso en la última instancia es Dios, quien *«purifica por medio de la acción divina de todas las imperfecciones de que no es capaz liberarse el hombre por sí»*⁴⁵. Por eso *«pone Dios en la noche oscura a los que quiere purificar de todas las imperfecciones para llevarlos adelante»*⁴⁶. La purificación, en cuanto obra de Dios en el hombre, alcanza a toda la persona humana: la *parte sensitiva*, las *potencias*, y el *espíritu*, llegando así hasta lo más íntimo de la *sustancia espiritual* —nivel de lo humano en el que solamente Dios puede actuar y renovar al hombre—⁴⁷.

Disposición para la *unión de amor*, la purificación del hombre, sólo puede ser realizada proporcional y eficazmente por el amor de Dios, que va invadiendo progresivamente el ser humano con creciente intensidad⁴⁸. A éste amor el Místico lo llama *fuego*⁴⁹, *fuego vehemente* y *consumidor*⁵⁰, pero también *fuego amoroso*⁵¹, *fuego de amor*⁵². De ahí nace la célebre imagen del fuego en el madero, tan querida y familiar para Fray Juan. Imagen de la que se servirá en todas sus obras⁵³, para describir la multiforme riqueza de aspectos y elementos, que contiene el proceso de purificación y transformación del hombre en el amor:

«De donde, para mayor claridad de lo dicho y de lo que se ha de decir, conviene aquí notar que esta purgativa y amorosa noticia o luz divina que aquí decimos, de la misma manera se ha en el alma, purgándola y disponiéndola para unirla consigo perfectamente,

que se ha el fuego en el madero para trasformarle en sí. Porque el fuego material, en aplicándose al madero, lo primero que hace es comenzarle a secar, echándole la humedad fuera y haciéndole llorar el agua que en sí tiene; luego le va poniendo negro, oscuro y feo, y aun de mal olor, y, yéndole secando poco a poco, le va sacando a luz y echando afuera todos los accidentes feos y oscuros que tiene contrarios al fuego; y, finalmente, comenzándole a inflamar por de fuera y calentarle, viene a trasformarle en sí y ponerle tan hermoso como el mismo fuego. En el cual término ya de parte de madero ninguna pasión hay ni acción propia, salva la gravedad y cantidad más espesa que la del fuego, porque las propiedades del fuego y acciones tiene en sí; porque está seco, y seca; está caliente, y calienta; está claro y esclarece; está ligero mucho más que antes, obrando el fuego en él estas propiedades y efectos»⁵⁴.

De este modo el amor total, exigente, estrecho⁵⁵, concentrado, integrante adquiere nuevo nombre: el amor catártico⁵⁶. La expresión obviamente no está escrita en las obras de San Juan de la Cruz, pero presente en cuanto la idea, lo cual hemos podido comprobar a lo largo de este capítulo. La *catarsis* aparece como una función primordial del amor. He aquí, clavado en la frente, el aserto: «Para comenzar a ir a Dios, se ha de quemar y purificar [el alma] de todo lo que es criatura con el fuego del amor de Dios»⁵⁷. Se desvela, por tanto, un camino por el que siempre se ha de caminar para llegar, lo cual es ir siempre quitando querer, y el no ir adelante es volver atrás, y el no ir ganando es ir perdiendo⁵⁸.

El amor y sacrificio⁵⁹ constituyen dos caras de la misma moneda, inseparables, forman dos aspectos de la misma realidad en consonancia con la etimología de la palabra *caritas* —recordada al principio de esta parte del estudio— término que hace referencia a lo tenido en gran precio, y como tal es expresión estimativa de valor. Ya para terminar, a modo de conclusión, las palabras de J. Pieper:

«Con su adjetivo derivado *carus* apellidamos algo que nos es realmente caro, es decir, aquello por lo que estamos dispuestos a pagar un alto precio (...). Automáticamente pone a uno frente a la pregunta de si está dispuesto y cuánto a pagar por la unión real o supuesta con lo amado. En ello me parece reflejado el fuerte núcleo de todo amor verdadero y, ante todo, del amor a Dios, que en un sentido eminente se llama *caritas*. Ante esa duda que parece

a veces aflorar de cómo es posible amar a Dios cuando éste es inalcanzable para nuestros sentimientos, se da a entender aquí que lo que quiere expresarse con el contenido de *caritas* no sólo es algo sentimental, ni tan siquiera primariamente una especial intensidad de lo que se siente, sino lo más 'real' y sereno que hay dentro de la valoración, a la vez que la predisposición a pagar algo por la unión con Dios. Este es, (...), el núcleo de acero de la *caritas*»⁶⁰.

6. La muerte del amor

Al describir el último grado de la *secreta escala de amor*, San Juan de la Cruz afirma que éste «*ya no es de esta vida*». En la cumbre del monte el alma se *asimila* totalmente a Dios y habiendo llegado ahí, *sale de la carne*, para que todo lo que ella es, se haga *semejante a Dios*. «Pero —añade a continuación— *hasta este día (...), aunque el alma más alta vaya, le queda algo encubierto, (...)*»¹. De ahí se sigue la imposibilidad de alcanzar la plenitud absoluta del amor dentro del marco existencial terreno, puesto que de las palabras del Místico resulta con toda claridad que el proceso del crecimiento amoroso no llega en esta dimensión del vivir humano a su último cumplimiento, sino, lograda debida madurez, penetra en el más allá, *saliendo de la carne* se proyecta hacia la eternidad.

Desde esta perspectiva, la existencia corporal aparece como un cierto obstáculo, que hace imposible la llegada de aquel momento, ansiosamente esperado, en el que desaparezcan todos los velos, para dar lugar a la claridad del pleno amor. Incluso se percibe una cierta contradicción entre *vivir en la carne*, y estar unido totalmente con el Amado². Por tanto esta vida siempre transcurre marcada por alguna imperfección, aparece restringida por lo material; hasta se tiene una rara sensación de que lo último que da el sentido al resto, de algún modo se nos escapa³. La vida corporal requiere de un paradójico *toque de queda*; paradójico, porque consistirá, como ya lo intuimos del fragmento arriba citado, en la aniquilación de la misma corporeidad humana, en *quebrar los estrechos vasos*⁴ de la existencia condicionada por lo terreno.

Es muy significativo en el vocabulario sanjuanista el repertorio de las expresiones, en las que se percibe cómo el hombre en

su caminar hacia la meta, se experimenta constantemente limitado. Muchas veces Fray Juan al hablar sobre lo perfecto y más subido, suele añadir «*según se puede en esta vida*», «*cuanto en esta vida puede*», «*que en esta vida se puede*»⁵. Este «*en esta vida*» en los escritos del Místico posee muchas veces un fuerte carácter restrictivo. «*¡Oh mísera suerte de vida, —exclama en Noche— donde con tanto peligro se vive y con tanta dificultad la verdad se conoce!*»⁶. Incluso llega a llamar a esta vida con el nombre de muerte, viendo en ella la privación de aquella verdadera vida *espiritual* que es estar unido al Amado⁷.

«*Esta vida que yo vivo
es privación de vivir;
y así es continuo morir
hasta que viva contigo (...)*»⁸.

A lo largo de *Cántico* y *Llama* se oye al alma dialogar con su vida mortal:

«*Mas ¿Cómo perseveras,
¡oh vida!, no viviendo donde vives?*»⁹.

Y es comprensible la cuestión, puesto que «*el alma más vive donde ama que en el cuerpo donde anima, porque en el cuerpo ella no tiene su vida, antes ella la da al cuerpo, y ella vive por amor en lo que ama*»¹⁰. «*(...) vida de mi alma, ¿cómo puedes perseverar en esta vida de carne, —pregunta sorprendida— pues te es muerte y privación de aquella vida verdadera espiritual de Dios, en que por esencia, amor y deseo más verdaderamente que en el cuerpo vives?*»¹¹.

En este contexto se sitúa el deseo de la muerte¹² que, a su vez, constituye uno de los aspectos del devenir amoroso del hombre, —el ser condicionado por lo material— hacia Dios.

El alma «*supuesto que no puede estar esta vida corruptible de hombre con la otra inmarcesible de Dios; dice 'máteme'*»¹³. Ya de entrada, para evitar alguna confusión, nos apresuramos con una aclaración de que este deseo de morir, de que habla San Juan de la Cruz, nada tiene que ver con un pervertido *instinto de la muerte*¹⁴. Es evidente que desde la vida, desde el fuerte instinto de su-

pervivencia, radicado en la mismísima biología, la muerte es impensable, no solamente indeseable. Entre la vida y la muerte existe la incompatibilidad de los contrarios. La muerte no se reduce a un atentado contra la vida, es su negación metafísica. Esto es lo que le lleva a Fray Juan a concluir que *«querer morir es imperfección natural»*¹⁵. Es antinatural. En esta perspectiva hace falta tener presente que el alma pide a Dios la muerte, *supuesto* que no puede verle sin morir, *«que si sin eso pudiera ser, no pidiera que la matara»*¹⁶.

La exégesis sanjuanista a un conocido texto de San Pablo proporciona la justa perspectiva a dicho deseo de muerte, que en el fondo surge como deseo de vida: *«Esta doctrina da a entender San Pablo a los corintios (2 Cor. 5, 4), diciendo: No queremos ser despojados de la carne, mas queremos ser sobrevestidos, porque lo que es mortal sea absorto de la vida, que es decir: no deseamos ser despojados de la carne, mas ser sobrevestidos de gloria. Pero viendo él que no se puede vivir en gloria y en carne mortal juntamente, como decimos, dice a los Filipenses (1, 23) que desea ser desatado y verse con Cristo»*¹⁷.

San Juan de la Cruz expresa con exactitud su posición ante la muerte. Su deseo, que tan vigorosamente describe, es un deseo positivo: no constituye una tendencia hacia la nada, hacia la aniquilación óntica, sino aspiración hacia la unión con Dios en amor. La postura del Místico es verdaderamente equilibrada: por una parte, dice que el desear morir es imperfección natural¹⁸; por otro lado, dada la oposición existente entre la vida terrena y la unión perfecta con Dios, afirma que *no pedir entrada en aquella perfección y cumplimiento, sería poco amor*¹⁹.

Es muy ilustrativo del pensamiento sanjuanista la descripción de una evolución de este *deseo de morir* al compás de la ascensión del alma por la *secreta escala del amor*. Al principio el alma herida y poseída por el *amor impaciente*²⁰, ansía la muerte con toda su vehemencia expresándolo en forma o bien de queja, o bien de petición e incluso hasta la reclamación y exigencia. *«Como el alma se ve morir de amor, según acaba de decir, y que no se acaba de morir para poder gozar del amor con libertad, quéjase de la duración de la vida corporal, a cuya causa se le dilata la vida espiritual»*²¹. Envía a los pastores con el mensaje al Amado: *«Decidle que adolezco, peno, muero»*²². *«Véate yo cara a cara con los ojos de mi al-*

ma»²³ —insiste una vez y otra—. Se siente arrebatar y, en vuelo del espíritu, «*de muy buena gana se iba el alma del cuerpo*»²⁴, pero la suave voz del Amado le dice «*Vuélvete, paloma (...)*»²⁵.

Más tarde, el amor deja de ser impaciente y, poseyendo totalmente al alma, se torna más sereno y tierno. El deseo de morir crece, pero serenándose: el alma se encuentra conforme y satisfecha con un gemido pero sin pena. Con la madurez del sujeto, el deseo impaciente ha desaparecido, convirtiéndose en *suave y deleitable*. Resuena, por tanto una petición en condicional: «*acaba ya si quieres*», y para que así sea, añade con radicalidad: «*rompe la tela de este dulce encuentro*»²⁶, «*rompe la tela delgada de esta vida y no la dejes llegar a que la edad y años naturalmente la corten, para que te pueda amar desde luego con la plenitud y hartura que desea mi alma sin término ni fin*»²⁷.

En la imagen de *tela* San Juan de la Cruz simboliza todos los obstáculos, que separando al hombre de Dios impiden la consumación final del amor. A éstos, el Místico los agrupa en tres géneros: «*temporal, en que se comprenden todas las criaturas; natural, en que se comprenden las operaciones o inclinaciones puramente naturales*», y en cuanto la última *tela*, ésta aparece bajo el nombre *sensitiva* y «*comprende la unión del alma con el cuerpo, que es la vida sensitiva y animal*»²⁸.

La experiencia de la muerte en planteamiento sanjuanista se anticipa en sus tres planos: físico, psíquico, espiritual. El alma ha vivido la desintegración gradual del cuerpo en mil maneras, la fragilidad y el riesgo de la existencia humana. Le ha tocado experimentar igualmente la pérdida de contacto con los objetos, la limitación de capacidad y actividad interior. Y ha probado también la suspensión de no tener ningún punto firme donde agarrarse, arriarse, estribar, sino Dios escondido. Todas estas experiencias no son mera analogía, sino parte de la muerte natural. Es éste el sentido en que San Juan de la Cruz habla de dichas tres telas que se interponen en el paso a la eternidad amorosa²⁹.

Aunque las tres rupturas forman parte de una misma muerte, no son para vivirlas juntas y de un tirón. Los dos primeros impedimentos —*temporal* y *natural*— necesariamente han debido ser rasgados por la purificación y por las *noches* —que eran como muertes— para que el alma pudiera llegar a este sublime estado de unión con Dios, en que al final de su vida terrenal se encuen-

tra³⁰. La muerte se realiza desde el principio, sucesivamente, distribuida con los mismos ritmos de la vida del amor. Y para completar *este tan grande negocio* no queda por superar más que el tercer estorbo, la *última tela de la vida sensitiva*³¹.

Tres razones aduce el Santo por las que el alma llama *tela* a esta vida mortal que se interpone entre ella y su Amado: «(...) *la primera, por la trabazón que hay entre el espíritu y la carne; la segunda, porque divide entre Dios y el alma; la tercera, porque así como la tela es tan tupida y condensa que no se pueda translucir lo claro por ella, así en este estado parece esta trabazón tan delgada tela, por estar ya muy espiritualizada e ilustrada y adelgazada, que no se deja de traslucir la Divinidad en ella*»³².

Las no muy numerosas alusiones a la muerte que encontramos en San Juan de la Cruz tienen tono de sosegado descanso: el Amado, cuya claridad vislumbra ya el alma enamorada, la arrebatata pacíficamente. Con la madurez, su vida se ha ido haciendo *tela* transparente y ahora al final del camino parece «*mucho delgada tela, y aún tela de araña*»³³. Es claro que, para el alma, cuyos amores viene cantando el místico Poeta, la muerte física no tiene otro nombre que *muerte de amor* —la principal forma en que se narra el tránsito de esta tierra al más allá—, tránsito tan suave como el paso a través de un muy sutil y transparente tejido.

Bajo un aspecto la muerte es privación de vida, pero mirando el *terminus ad quem*, ésta viene destacada principalmente en su aspecto de *encuentro*³⁴. El alma, ansiosa de ver a Dios cara a cara, «*más que otro nombre*»³⁵, llama a la muerte *encuentro*. «*Y es la razón —explica San Juan de la Cruz— porque sintiendo (...) en Dios infinita gana (...) de que se acabe la vida, (...) echa de ver que, para consumarla y elevarla de la carne, hace El en ella estos embestimientos divinos y gloriosos a manera de encuentros, que (...) verdaderamente son encuentros con que siempre penetra, endiosando la sustancia de el alma, haciéndola divina, en lo cual absorbe al alma sobre todo el ser a ser de Dios*»³⁶. El largo comentario a este verso forma una deliciosa descripción de la muerte de amor, en cuanto consumación de la unión amorosa entre el hombre y su Dios.

La muerte del alma enamorada más que el anunciado *examen en el amor*³⁷ reviste, a fin de cuentas, la forma del *encuentro* con el Amado. Este encuentro no viene descrito por el Místico sólo en el sentido de que, rasgada esa leve tela, inmediatamente se

abran los ojos del alma, y ésta se encuentre sorprendida cara a cara con su Amor, como si fuera la primera vez. El encuentro ha comenzado mucho antes de la muerte. O dicho de otra manera, el acto de morir, como ya lo hemos visto más arriba, transcurre junto, a la par, con ese trato amoroso, examinando al hombre a todas las *tardes* de su vida. El Amado salió al paso ya al principio del caminar por la *secreta escala*, y estos encuentros se han ido prodigando en intensidad creciente. A lo largo de los escritos sanjuanistas se pueden seguir las comunicaciones amorosas. Eran momentos intensos del diálogo, que arrobaban el corazón y extasiaban al alma, en los que parecía que iba a ser desgarrada la tela de la vida³⁸. En más de una ocasión la vida corporal se mantenía gracias a una especial intervención divina³⁹. Y ahora, al final de la vida terrenal, un *ímpetu y encuentro de amor mucho más subido*⁴⁰, *arroba* definitivamente al alma. Se cumple en plenitud el deseo expresado en aquellos versos de *Cántico*:

«Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura»⁴¹.

El alma se siente madura, a punto de salir espontáneamente; su muerte, en la apariencia externa, será muy semejante a la de los demás, pero muy diferente en la causa y en el modo: «*Porque si las otras mueren muerte causada por enfermedad o por longura de días, éstas, aunque en enfermedad mueran o en cumplimiento de edad, no las arranca el alma sino algún ímpetu y encuentro de amor mucho más subido que los pasados y más poderoso y valeroso, pues pudo romper la tela y llevarse la joya del alma. Y así, la muerte de semejantes almas es muy suave y muy dulce, más que les fue la vida espiritual toda su vida; pues que mueren con más subidos ímpetus y encuentros sabrosos de amor, siendo ellas como el cisne, que canta más suavemente cuando muere*»⁴².

Y no extraña que a este encuentro final y definitivo en la muerte, donde «*vivamente gusta de Dios*», el alma lo llame *dulce*, y la razón es «*no porque otros muchos toques y encuentros que en este estado recibe dejen de ser dulces, sino por eminencia que tiene so-*

*bre todos los demás; porque lo hace Dios, (...) a fin de desatarla y glorificarla presto»*⁴³. No se trata de ingenuidad o idealismo. El Místico está describiendo una experiencia en sentido estricto, es una experiencia que viene de atrás:

*«No le pude ser al alma que ama amarga la muerte, pues en ella halla todas sus dulzuras y deleites de amor. No le puede ser triste su memoria, pues en ella halla junta la alegría. Ni le puede ser pesada y penosa, pues es el remate de todas sus pesadumbres y penas, y principio de todo su bien. Tiénela por amiga y esposa, y con su memoria se goza como en el día de su desposorio de bodas; y más desea aquel día y aquella hora en que ha de venir su muerte que los reyes de la tierra desearon los reinos y principados»*⁴⁴.

La muerte trae consigo la libertad, es un *encuentro libertador*. Gran parte del camino consistía en la lucha por la propia liberación, por esa libertad necesaria para poder amar con el *amor total* y *estrecho*. La vida no era, sino ir rompiendo *cercos, hilos y ataduras*, que esclavizaban al hombre. Y ahora en éste acto final al caer la última cortina, la *flaca tela de vida natural*, en la que se sentía *enredada, presa e impedida la libertad*, se cumple el eterno deseo humano de *verse desatado*⁴⁵ y absolutamente libre. Sólo el amor absoluto, llegada su plenitud, hace al ser humano libre de manera total y perfecta.

Morir es cerrar los ojos y reclinarse en los brazos fuertes del Amado; abrirles de nuevo, y los ojos eran otros, pero el mismo Amado. Del Santo recuerda un testigo: «Puso las manos con mucha devoción y cerró los ojos como que estaba en oración, y así se quedó muerto, sin abrirlos más, ni pestañear, ni abrir la boca, ni dar señal alguna de que se moría»⁴⁶.

*«Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado»*⁴⁷.

La muerte de amor se parece a una dormición, en cierto sentido, *natural*. La vida, habiendo llegado a su plenitud, se inclina blandamente como la espiga madura y duerme, en ella no encontramos nada de soledad y angustia humana del deshacimiento natu-

ral, sino tan sólo consumada quietud. Sin embargo el sistema sanjuanista no dispensa de los horrores de la muerte. Unicamente la desplaza del lugar en que el hombre la ha colocado, al sitio que le corresponde. El hombre la retrasa, va dejando los problemas para el final; lo juega todo en un instante. Tiene motivos para angustiarse. San Juan de la Cruz, como ya hemos señalado antes, realiza la muerte conscientemente y en plenas luces durante la vida. La *noche oscura* es la verdadera muerte. «¡Oh quién pudiese dar a entender hasta donde quiere Nuestro Señor que llegue esta negación! Ella, cierto, ha de ser como una muerte y aniquilación temporal y natural y espiritual en todo»⁴⁸; la sustancia del alma se desintegra, «lo cual algunas veces se siente tan a lo vivo, que le parece al alma que ve abierto el infierno y la perdición. Porque de éstos son los que de veras descienden al infierno viviendo»⁴⁹. Quien ha muerto ya en vida, a la hora de la muerte no le queda otra cosa que vivir⁵⁰. «Matando, muerte en vida la has trocado»⁵¹.

Cuando la muerte no se realiza gradualmente a lo largo de la existencia en amor, guarda todo su veneno y su aguijón para la acometida final. Se vuelve vengativa y feroz. Hace vivir en un momento la experiencia represada de muchos años. Desgarra de un tirón las relaciones con las personas, la posesión de los bienes, el arraigamiento en el cuerpo en el ambiente, todas las esperanzillas y seguridades que le hacían de soporte en la existencia. Es demasiado corte, para vivirlo desprevenido en un sólo momento. Ignorar la muerte en vida es desfigurar la vida y envenenar la muerte⁵².

En la óptica sanjuanista lo dicho se sintetiza en la diferencia que media entre justo y pecador frente a lo último de la vida. La oposición: justo-pecador es una personificación de la antítesis: amor-egoísmo. Mirando hacia adelante, el justo en la muerte ve un *encuentro*; el pecador prevé el vacío absoluto. Mirando hacia atrás, para el justo es una suma de méritos y dones que desbordan como mares; para el pecador es una resta que le deja sin lo poco que aún tenía entre las manos. Por eso «el pecador siempre teme morir, porque barrunta que la muerte todos los bienes le ha de quitar y todos los males le ha de dar; porque, como dice David, la muerte de los pecadores es pésima; y, por eso, como dice el Sabio, en amarga su memoria. Porque, como aman mucho la vida de este siglo y poco la del otro, temen mucho la muerte»⁵³. En cambio el justo viene

a recibir la *paga y salario de su amor*. «Y de otra manera —advirtió el Místico— *no sería verdadero amor, porque el salario y paga del amor no es otra cosa, ni el alma puede querer otra, sino más amor, hasta llegar a perfección de amor, porque el amor no se paga sino de sí mismo*»⁵⁴. A fin de cuentas, el amor a Dios es por donde el hombre se escapa de la fuerza destructora de la muerte y de todos sus horrores.

A la luz de las consideraciones que acabamos de presentar, la *muerte de amor* aparece en cuanto la consumación y plenitud de la entera realidad humana, pues en ella encuentra el hombre la realización de sus profundas aspiraciones y el sentido último de la vida. Es cierto que la muerte representada biológicamente constituye el fin del hombre o el término de la vida humana. Pero, desde el punto de vista de la antropología cristiana, del cual las consideraciones sanjuanistas forman un ejemplo eminente, no es un fin aniquilador sino plenificante; no es negatividad sino positividad. Es ciertamente el fin de la vida, pero entendiendo la palabra fin como meta alcanzada y como plenitud largamente anhelada, que viene a colmar la capacidad infinita del hombre, que «*no se satisface con menos que Dios*»⁵⁵.

Conclusiones

Los escritos de San Juan de la Cruz, encierran profundas riquezas doctrinales de pensamiento y de vida. Sin embargo, no son de fácil comprensión. Para descubrir sus verdaderas dimensiones, es necesario habituarse al lenguaje, a la simbología, al contenido; es preciso decidirse a hacer un esfuerzo de penetrar en las ideas, a fin de poder beneficiarse después de la sabiduría en ellas escondida.

El objetivo de nuestro trabajo ha sido un acercamiento a la doctrina sanjuanista desde la perspectiva antropológica en el marco del planteamiento filosófico. Hemos recorrido los escritos del Místico Carmelita tratando de estudiar la naturaleza y principales características del fenómeno del amor en cuanto una relación dada entre los sujetos: humano y divino. Al concluir esta investigación del pensamiento sanjuanista en la materia previamente especificada, a manera de una síntesis, vamos ahora a señalar sus puntos más

relevantes, para ofrecer una visión global de los problemas que han sido ventilados a lo largo del estudio que acabamos de presentar.

En San Juan de la Cruz el hombre no se comprende totalmente, sino desde su constitutiva referencia al Absoluto, y no se realiza plenamente, es decir, no alcanza su perfección y plenitud personales, sino en su adhesión total a Dios mediante el amor.

La capacidad de amar es una de las características más fundamentales del hombre, que le define como tal, creando en él una apertura existencial. En la perspectiva sanjuanista, el amor se califica principalmente con el nombre de *caridad*. Y a ésta la concibe el Místico, en clave clásico-tomista, como la forma peculiar del amor llamado *amistad* que, en este caso, se da entre Dios y el hombre, donde, siendo el don divino, establece una relación de tipo sobrenatural, en virtud de la cual, al *unir* ambos sujetos, *conaturaliza* al hombre *transformándolo* en Dios.

El amor constituye en sí mismo una fuerza unitiva y asociativa, suscitada por la percepción o la experiencia de un bien. El bien en cuanto deseable, modifica el apetito y desencadenando un movimiento de la potencia apetitiva, origina en el sujeto una tendencia hacia lo percibido como bueno, para unirse con él. Con esto se hace patente el doble carácter del fenómeno amoroso, —por un lado pasivo y por otro activo—, que en planteamiento sanjuanista se fundamenta en la distinción entre la *operación* y el *sentimiento* de la voluntad. Otro rasgo notable es que San Juan de la Cruz psicologiza el amor; es decir, lo analiza desde el movimiento vital, movimiento de atracción y de tendencia, que produce en el sujeto amante.

En esta perspectiva el amor surge en primer lugar como una inmutación pasiva del apetito y primero de los afectos, lo cual permite considerarlo bajo el concepto de una cierta *pasión intelectual*. El hombre se siente invadido y atraído por el bien que ocasiona una determinada apetencia. Esta afección da lugar al amor apasionado, llamado también el *pasivo* que origina en la voluntad una especie de la *inflamación* amorosa. Es también muy significativo en este ámbito otro fenómeno, designado por el Místico con el nombre de *heridas* o *llagas* del amor. Éste, entre otras, pone de relieve la incidencia antropológica del dinamismo amoroso que penetra en el hombre, hasta llegar a su núcleo interior más personal.

El amor, que en su comienzo aparece como una complacencia en un bien atrayente, a continuación, se convierte en el movimiento del apetito para apoderarse realmente del objeto que le complace. Por eso es considerado frecuentemente como *principio del movimiento que tiende al fin*. Aquí se da también el fenómeno del éxodo amoroso de la subjetividad personal que desvela el carácter extático del amor. La persona se pone en movimiento y comienza el camino para conseguir su fin deseado. Hasta que no se produzca la plena consumación en forma de la unión amorosa, el amor reviste fundamentalmente la forma de deseo, que en general se caracteriza por ausencia del objeto amado, y es concebido como la tendencia no satisfecha.

La dialéctica de ausencia y deseo constituye uno de los momentos más vibrantes del itinerario amoroso. Aquí se percibe lo que el Místico denomina con el nombre de *amor impaciente*. *Codicia, apetito, afecto, ansia, pena, pasión, gemido, hambre y sed* —de uno u otro modo la fuerza del deseo mantiene e impulsa la tensión del sujeto apasionado, poniendo en movimiento todos los resortes del corazón. Es necesario advertir, que en la óptica sanjuanista se trata del deseo que tiene un cierto carácter *comunional*. La situación de *ausencia* paradójicamente no impide la comunión de amor, porque se trata de una ausencia muy particular, que más bien podría llamarse *presencia en ausencia*, puesto que la persona ausente ocupa el centro de la atención. Las *ansias de amor* son *amor en ansias*, es decir, comunión de amor en ausencia que se expresa en contenidos de un continuo diálogo, en el que el deseo, a medida de su crecimiento, encuentra siempre una adecuada respuesta. El Místico recalca, en este contexto, la importancia del *desear amoroso*, ya que éste, orientando todo el dinamismo del hombre hacia el encuentro, constituye su disposición imprescindible, hasta tal punto imprescindible que el Amado se entrega al amante conforme a la medida en la que es deseado. Aquí se da, en cierta manera, el punto crucial de todo el amor que, siendo la fuerza generadora del movimiento, busca su perfección y consumación en la unión con el Amado.

Propiamente el tema de la unión aparece como la idea orientadora y básica del pensamiento sanjuanista. Todo el dinamismo amoroso está en función de esta meta que, a su vez, constituye su máxima expresión. Fray Juan la considera en categorías de la perfección, del sentido definitivo de la existencia humana.

De los análisis efectuados se sigue, que el problema de la unión amorosa en San Juan de la Cruz no se sitúa tanto en el ámbito óntico-sustancial, sino más bien afectivo-moral. La unión del hombre con Dios no supone identidad entre ambos, ni tampoco la crea. Si la unión causara la total fusión interpersonal, en este caso, no cabría hablar del amor, puesto que éste se da siempre en cuanto una relación entre dos sujetos libres y autónomos. El Santo habla de la *unión de semejanza*. Y ésta, constituyendo la unidad de dos voluntades conformes entre sí, se hace posible exclusivamente como efecto del amor, en cuanto consecuencia de su poder transformativo, en virtud del cual entre dos sujetos se da un cierto grado de semejanza, que, por su parte, posibilita la unión, siendo su condición indispensable.

A la luz de las obras del Místico Carmelita la *unión de semejanza*, es decir, la unión que se dice de dos cosas semejantes por razón y en la medida de la semejanza, es *unión de conformidad* lo que equivale a decir *unión de transformación* puesto que, para San Juan de la Cruz transformación hecha es igual a conformidad, igual a semejanza (o igualdad), igual a unión. Tener la voluntad *totalmente conforme y semejante* a la voluntad de Dios, en vocabulario sanjuanista, es tenerla *unida y transformada en Dios*.

Sería, por tanto, error suponer que, cuando Fray Juan habla de que el alma está en unión con Dios, que es semejante, igual o transformada en Dios, apunta a cambio ontológico esencial de la naturaleza humana. El Místico se da perfectamente cuenta de que por mucha que sea la semejanza entre ambos sujetos en este amor y por muy estrecha que sea la unión, su desemejanza, radicando en las esencias, permanece infinitamente mayor.

De igual manera, al hablar del poder transformativo del amor, en el planteamiento sanjuanista queda excluido que se trate de una transformación sustancial, de una transubstanciación del alma en Dios. No se trata más que de transformaciones o cambios accidentales, que, dejando íntegramente intacto el ser substantivo del alma, hacen que ésta adquiera formas accidentales que la modifican accidentalmente. En este lugar hace falta advertir, que ser accidentales no significa que carezcan de importancia. La transformación en Dios respeta la inmutabilidad del ser humano, que sigue tan distinto del divino como antes de la unión. Con lo cual quedan naturalmente excluidos del concepto de transformación, en

mero sentido filosófico, la panteización del alma, y su anihilación entitativa u operativa. El alma no alcanza la esencia de Dios, en sentido de que ésta sea al alma una especie de forma sustancial que la convertiría en el mismo Dios, pero tampoco transformada llega a perder su individualidad.

La unión, por consiguiente, es precisamente la semejanza que, abarcando todas las dimensiones, se sitúa en el plano afectivo de la existencia humana. Con lo cual guarda la integridad óntica e individualidad entitativa de las personas. El amor entre Dios y hombre, que por su naturaleza junta e iguala al amante con el Amado, crea entre éstos dos el más alto grado de intimidad, identidad afectiva, basadas en la mutua donación, entrega y total posesión que, a su vez, dando pie a la plena comunicación en los bienes, fundan una verdadera comunión existencial. Dada la infinita transcendencia de la divinidad, acompañada por la limitación del hombre en la línea del ser, la unión amorosa entre dos sujetos tan distantes se hace posible gracias al poder transformativo del amor divino, del cual viene la iniciativa y en el que se fundamenta la culminación de la tendencia amorosa. Una vez alcanzada, la unión se convierte en la fuente de gozo, satisfacción y paz inmutables, que emanan del hecho de que, en el amor la persona humana encuentra su plenitud existencial.

Desde otra perspectiva la unión amorosa con Dios aparece como el bien supremo, cuya consecución le permite al hombre llegar a dicha plenitud existencial y, por tanto, al cual deben tender y subordinarse todas las acciones humanas. Para San Juan de la Cruz esta meta de la existencia personal (la misma persona de Dios) se manifiesta a la vez como una norma moral, que regula e introduce orden en todas las formas de las actuaciones humanas. De ahí en el terreno del obrar humano surge la exigencia de exclusividad respecto al objeto del amor. Llegar a la unión se hace posible sólo, cuando Dios de manera absoluta ocupa el primer puesto en todas las acciones humanas. Únicamente en este caso puede acontecer la total entrega en la mutua donación, tan específica para la unión amorosa, donde no hay nada que no fuera absorto por el amor. Por otra parte la autodonación que se da en el amor requiere del hombre un alto nivel de madurez y autodomínio, puesto que sólo el sujeto que se autoposee y tiene un cierto dominio de sí mismo sabe y puede darse al otro sujeto de ma-

nera libre, plena y total. El hombre no puede donarse a Dios, si no se tiene a sí mismo con anterioridad, si no tiene el control de sus facultades y de sus tendencias. Antes de unirse a Dios la persona humana tiene que unirse consigo misma, integrarse, reunir todo lo que en ella está disperso.

En este contexto el Santo ve una apremiante necesidad de liberación, de neutralización del nefasto influjo de los dinamismos desordenados que intentan imponer su óptica a todo el hombre. Para Fray Juan la libertad juega en el amor papel primordial. Aquí es, donde su adecuada perspectiva encuentra el famoso tema sanjuanista de las purificaciones. La purificación en el pensamiento de San Juan de la Cruz no es un proceso previo, precedente al amor, sino más bien una de las dimensiones del mismo, y en cuanto tal aparece como una progresiva capacitación del hombre para el amor total, abarca la liberación y educación de las capacidades específicamente humanas frente al amor exigente de Dios. Ésta es la más fundamental exigencia del amor, que en último término sólo puede ser realizada proporcional y eficazmente por el amor de Dios, que va invadiendo progresivamente el ser humano con creciente intensidad. De este modo el amor exclusivo y exigente adquiere el nombre del *catártico*.

Finalmente, en esta tierra, la última dimensión del amor y, a la vez, su absoluta consumación se da en el fenómeno de la *muerte de amor*, que en las obras del Místico viene descrita bajo la categoría del *encuentro* con el Amado. Aunque la muerte representada biológicamente constituye el término de la vida humana, sin embargo, desde el punto de vista de las consideraciones sanjuanistas, no es un fin aniquilador sino plenificante; no es negatividad sino positividad. Es ciertamente el fin de la vida, pero entendiendo la palabra fin como meta alcanzada y como plenitud largamente anhelada, que viene a colmar la capacidad infinita del hombre, que «no se satisface con menos que Dios».

San Juan de la Cruz no pretendía en sus obras escribir un tratado completo de la teología espiritual y menos de antropología, su finalidad era eminentemente pedagógica: enseñar el camino por el cual se puede llegar a la unión con Dios en el amor; el aprendizaje del amor con todos sus aspectos y dimensiones-tarea que abarca toda la vida de la persona humana y constituye el sentido de su existencia.

Con todo esto, en primer lugar se debe tener en cuenta, que el Santo no estudia a propósito la compleja realidad del hombre en todas sus dimensiones. Asume la antropología filosófica tradicional de su tiempo y ambiente, ampliándola con aportaciones teológicas y observaciones de su experiencia mística. En sus planteamientos no desciende a detalles ni a justificaciones teóricas. Las cuestiones filosóficas, aunque construyen una base en la que se fundamenta la explicación de sus experiencias, tienen más bien un carácter instrumental: por medio de ellos intenta exponer todo lo que le sirve *a su propósito*. Con frecuencia, por tanto, sus divisiones y esquemas tienen una función pragmática. Se dan también ciertas modificaciones y falta de rigidez terminológica. La plurivalencia de una misma expresión es un fenómeno frecuente en San Juan de la Cruz, no preocupado por minucias semánticas y obligado, al igual que otros místicos, a buscar expresiones lo menos inadecuadas al fenómeno inefable.

Sin embargo, estas deficiencias no tienen mucha relevancia, puesto que la verdadera actitud para comprender el pensamiento del Santo es tratar de ponerse en la misma situación que él y ésta no es una actitud intelectual: «quedarse parado mirando la verdad», sino una actitud religiosa: «dirigirse hacia ella con todos los resortes del ser».



CITAS BIBLIOGRÁFICAS

Notas al prólogo

1. H. BERGSON, *Mélanges*, París 1972, p. 1200.
2. *Ibidem*.
3. *Ibidem*, p. 1201.
4. J. CHEVALIER (J. A. MIGUEZ, tr.), *Conversaciones con Bergson*, Madrid 1960, p. 143; véase también J. USCATESCU, *Bergson y la Mística Española*, en «*Folia Humanística*», XXIX, 323(1991) 465-482.
5. F. Ruiz Salvador en las páginas de su libro recoge una serie de los testimonios que muestran de manera patente la gran estima con la que se encuentra el pensamiento de San Juan de la Cruz en varios ambientes y orientaciones intelectuales. Cfr IDEM, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid 1968, pp. 129-155.
6. CRISÓGONO, *Relaciones de la Mística con la Filosofía y la Estética en la doctrina de San Juan de la Cruz*, en «*Escorial*», 9(1942) 361. Sobre las relaciones entre mística y filosofía véase por ejemplo: NAZARIO DE SANTA TERESA, *Filosofía de la mística*, Madrid-Buenos Aires 1953; J. DOMÍNGUEZ BERRUETA, *Filosofía mística española*, Madrid 1947. G. MOREL, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, Paris 1960, pp. 9-51.
7. CRISÓGONO, *San Juan de la Cruz; su obra científica y su obra literaria*, I, Madrid 1929, p. 102. «¿Dónde hay más y mejor filosofía? En la 'Subida', los familiarizados con ese método verán mejor el elemento filosófico; todo contribuye a ello: la precisión de las palabras, el orden rigurosamente lógico, los principios universales puestos en la base (...). En el 'Cántico' y la 'Llama' palpita una filosofía menos conceptista, pero más real y más amplia». (IDEM, *Introducción al estudio de la filosofía en el misticismo de San Juan de la Cruz*, en «*Revista de Espiritualidad*», 1(1942) 240).
8. S I 3,3; 10,1; II 3,2; 14,1; N I 4,2; 12,5; II 5,3; 8,2; L 1,22; 2,34.
9. Citamos los textos de San Juan de la Cruz por la edición del *Monte Carmelo*, preparado por EULOGIO PACHO, *Obras Completas*, Burgos 1990. Los fragmentos del «*Cántico espiritual*» en la primera redacción (CA) son citados según la edición de la BAC, elaborada por LUCINIO RUANO DE LA IGLESIA, *Obras Completas*, Madrid 1989.

Notas a la introducción

1. CB 38, 3.
2. Cfr. A. BALDEÓN-SANTIAGO, *El camino de la cruz del Esposo Cristo. La otra cara del Cántico Espiritual*, en «*Monte Carmelo*», 97(1989) 17.

3. «*Al fin, para este fin de amor fuimos criados*» (CB 29,3).
4. A 1,60.
5. S pról 1.
6. S II 7,11.
7. L 2,32.
8. Por el solo hecho de que entra en relaciones con una razón, el amor se diversifica en el hombre según muchos aspectos a los que designan muchos nombres. En primer lugar, es preciso un nombre para señalar el hecho de que un ser racional puede escoger libremente el objeto de su amor; se le denomina, por este hecho, *dilección*, que como su mismo nombre indica, dice adhesión con *discernimiento o selección*. Así escogido, este objeto puede serlo en razón de su alto valor, que le hace eminentemente digno de ser amado; el sentimiento que se experimenta por él, toma entonces el nombre de *caridad* que es adhesión de la voluntad a la cosa querida con *gran estimación o aprecio en ella*. Finalmente se puede querer expresar el hecho de que un amor, en cuanto simple adhesión o coadaptación de la voluntad a la cosa querida, dura hace tanto tiempo que se ha convertido en una disposición permanente del alma, un hábito; se le denomina entonces *amistad*. (amistad no es una pasión sino una virtud).
La dilección, la caridad y la amistad son tres conceptos que se difieren del amor en el orden de apetición racional. Amistad designa un hábito, y el amor y la dilección se refieren, en cambio, a actos; la caridad a su vez, puede ser tanto acto como hábito. He aquí, al menos, una distinción de alcance general que permite introducir cierto orden en esta multiplicidad. Cfr. E. GILSON, (F. MÚGICA tr.) *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 1989, p. 483.
9. «*La caridad, —dice Santo Tomás— es amistad pero le sobreañade algo, que es la determinación del amigo; porque es la amistad con Dios, la más preciosa y cara de todas*» (In Sent. 3, 27,2). Este gran aprecio a la caridad está presente también en San Juan de la Cruz, donde, entre numerosas, encontramos las siguientes afirmaciones: «*Es más preciosa delante de Dios una obra o acto de voluntad hecho en caridad, que cuantas visiones y comunicaciones pueden tener del cielo*» (S II 22,19); «*Allí el resplandor del oro que es en mí la caridad*» (L, 4,13).
10. S. Th. I-II 26,3.
11. In III Sent, 27,2.
12. L 1,13.
13. «Como dice el Filósofo, ‘amar es querer el bien para alguien’. Así, pues, el movimiento del amor tiende a dos cosas: al bien que uno quiere, para sí propio o para otro, y a aquel o aquello para quien quiere ese bien. Al bien que uno quiere para otro se le tiene amor de concupiscencia, y al sujeto para el cual se quiere el bien, se le tiene, amor de amistad. En esta división, no obstante, se da un orden de prioridad y posterioridad, pues lo que se ama con amor de amistad se ama por ello mismo y en absoluto, mientras lo que se ama con amor de concupiscencia no se ama de modo absoluto y por ello mismo, sino que se ama para otro. (...) Por consiguiente, el amor por el que se ama algo como un bien propio es amor absoluto,

y el amor por el cual se ama algo para que redunde en bien de otro es amor relativo» (S. Th. I-II 26,4).

14. S III 9,4.
15. L 1,27.
16. S II 6,4.
17. CB 32,2.
18. CB 32,6.
19. N I 1,2.
20. Cfr. F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz.*, Madrid 1986, pp. 254-257; XABIER PIKAZA, *El «Cántico espiritual» de San Juan de la Cruz. Poesía. Biblia. Teología*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, pp. 156-172.
21. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales. Amor*, Madrid 1990, p. 528. «Si toda forma de amor tiende realmente y por definición a la unificación y la produce como su propio fruto (...) habrá que decir que esa unificación o fusión de dos sujetos, que no obstante permanecen distintos, se realiza de una particular forma y especial intensidad en el amor erótico en su más exacto sentido y que el amor sexual es la forma paradigmática de todo amor» (*Ibidem*, p. 516).
22. M. LÓPEZ LÓPEZ, *Razón etimológica del símbolo: San Juan de la Cruz*, en «*Anuario filosófico*» (Universidad de Navarra), XVII, 2(1984) 103.
23. CB Pról, 1.

Notas al apartado 1. *La pasión del amor*

1. Según santo Tomás existen tres especies de amor en relación con las tres distintas categorías de seres: amor natural por las cosas dotadas sólo de existencia, amor sensitivo por los seres dotados de un conocimiento sensitivo y amor intelectual por las criaturas racionales (S. Th. I-II 26, 1). Cfr. E. GENNARO, *Amor*, en *DE*, I, p. 108.
2. E. GILSON, *Introducción...*, o. c., p. 481-482. La etimología latina de *amor* es incierta; hay quienes dicen que viene del griego ὁμός, *similis*, del cual también se deduce el adverbio ὁμοῦ, *simul*, por aquello de que los que aman desean y buscan estar juntos (*simul esse*) y unidos, lo cual supone o crea una semejanza. Otros la deducen del arcaico *cupio, desidero*, equivaliendo a desear o apetecer ardiente y vehementemente. Lo cierto es que amor viene de amar, y amar importa una volición intensa y vehemente. Como dice Cicerón «[el amor y la amistad] vienen de amar; y amar no consiste en otra cosa sino en tener dilección de aquel que amas, sin buscar en ello ninguna utilidad, la que, sin embargo, brota de la misma amistad cuanto menos tú la persigues» (*De amicitia* c. 27). Cfr. S. RAMÍREZ, *Introducción a la cuestión 26 del amor*, en S. Th, BAC, Madrid 1959, IV, p. 682.
3. Cfr. *Ibidem*, p. 482.
4. «(...) el amor pertenece a la potencia apetitiva, que es una facultad pasiva; por cuya razón su objeto se compara a la causa o el acto mismo del movimiento» (S. Th. I-II 27,1).

5. «La primera inmutación (pasiva) del apetito (concupiscible) por la cosa apetible (o por el bien sensible imaginado) se llama amor, que no es otra cosa sino la (simple) complacencia de lo apetecible; (...)» (S. Th. I-II 26,2).
6. «(...) la raíz y el vivo de la sed de amor, siéntese en la parte superior del alma, esto es, en el espíritu» (N II 13,4).
7. S. Th. I-II 26, 1-2. En resumen, la pasión del amor tiene por su efecto alcanzar la íntima unión de dos seres, pues el amante está relacionado con el objeto de su amor como a sí mismo o al menos como al algo que es parte de sí mismo. Cfr. E. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid 1977, pp. 328-329.
8. Cta 13. Esta dialéctica de lo activo y lo pasivo en el amor se ve reflejada de manera representativa en el siguiente pasaje de *Noche*:
«(...) la voluntad es libre, y esta inflamación de amor más es pasión de amor que acto libre de la voluntad; porque hiere en la sustancia del alma este calor de amor, y así mueve las afecciones pasivamente. Y así, ésta antes se llama pasión de amor que acto libre de la voluntad; el cual, en tanto se llama acto de la voluntad, en cuanto es libre. Pero, porque estas pasiones y afecciones se reducen a la voluntad, por eso se dice que, si el alma está apasionada con alguna afección, lo está la voluntad, y así es la verdad; porque de esta manera se cautiva la voluntad y pierde su libertad, de manera que la lleva tras sí el ímpetu y fuerza de la pasión. Y por eso podemos decir que esta inflamación de amor es en la voluntad, esto es, inflama al apetito de la voluntad; y así, ésta antes se llama, como decimos, pasión de amor que obra libre de la voluntad» (N II 13,3).
9. S III 13, 6-7.
10. N II 13,3.
11. «Siéntese aquí el espíritu apasionado en amor mucho, porque esta inflamación espiritual hace pasión de amor; que, por cuanto este amor es infuso, es más pasivo que activo, y así engendra en el alma pasión fuerte de amor» (N II 11,2).
12. Los fenómenos aquí presentados pertenecen en San Juan de la Cruz al ámbito estrictamente místico-sobrenatural, en cuanto efectos de la directa influencia divina sobre el alma y constituyen ahí las realidades bastante complejas con intensidad variada, en relación con determinadas etapas dentro del caminar místico. Ya que nuestro objetivo no descansa en la presentación y el análisis de su naturaleza, nos limitamos aquí a destacar su presencia y esbozar la función, que éstos desempeñan en las cuestiones ventiladas en este estudio.
13. Las heridas de amor son infusiones rápidas e intensas de amor místico que para acelerar el progreso en la perfección causan en el alma un deseo vehemente de Dios. La causa inicial intrínseca es una acción especial de Dios, un momento de vida amorosa, una tendencia momentánea, un reflejo afectivo correspondiente de tonalidad diversa según que la tendencia sea o no satisfecha. Las heridas varían según la rapidez e intensidad, y según los efectos y circunstancias. Algunas son breves y agudas y pasan rápidamente; otras son intensas pero más prolongadas. Algunas producen dolor, otras dan un goce mezclado con dolor, como una flecha que penetre en el corazón: son penas deliciosas, agradables; otras, finalmente, dan deleite sin do-

lor, son el suave cauterio, la llaga suave. San Juan de la Cruz habla de este tipo de experiencias místicas principalmente en la *Noche* y en el *Cántico*. Cfr. CB 1,4; 7,2; 9,2-3; N II; también: I. RODRÍGUEZ, *Heridas del amor*, en DE, I, p. 111-112.; EDUARDO DE SANTA TERESA, *Las heridas de amor en la doctrina de San Juan de la Cruz*, en «Revista de espiritualidad», 5(1946) 546-550.

14. L 1,8.
15. L 1,1.
16. S II 24,3; III 27,5; 28,6.
17. En los escritos sanjuanistas encontramos numerosos lugares, en las que el Místico concibe las acciones tanto del apetito sensitivo como de la voluntad bajo la forma del movimiento. Entre muchos consúltese los siguientes: S I 14,2; II 11,6; III 5,1,2; 22,2; 24,4; 35,3,5; 41,2; N I 4,2; 16,5; CB 18,7; 28,8; 35,5; etc.
18. Los lugares en que el tema de las ansias es objeto de un desarrollo más amplio y explícito son: N II 11-13; 19-20; CB 1-12; L 3, 18-23.
19. S I 1,4. «*Porque cuando éste [el amor de Dios] toca al alma con las veras que se va diciendo aquí, de tal manera la levanta, que no sólo la hace salir de sí misma por olvido de sí, pero aun de sus quicios y modos e inclinaciones naturales la saca, clamando por Dios. Y así, es como si dijera: Esposo mío, en aquel toque tuyo y herida de amor sacaste mi alma, no sólo de todas las cosas, mas también la sacaste e hiciste salir de sí (...), y levantástela a ti clamando por ti, ya desasida de todo para asirse a ti*» (CB 1,20). «*(...); antes es movida y atraída de esta divina huella de Dios no sólo a que salga, sino a que corra de muchas maneras, como habemos dicho, al camino*» (CB 25,4).
20. N Decl. 2.
21. «De Dios es la iniciativa y la culminación, la donación inicial y la plenitud final. Del alma es la correspondencia y la respuesta, la acogida y la reentrega final de lo que ha recibido como don» (E. PACHO, *La otra cara del sanjuanismo: el amor, razón de fin en Cántico y Llama*, en AA. VV., *Introducción a San Juan de la Cruz*, Avila 1987, p. 68).
22. A la luz de la declaración al *Cántico* se hace patente que el alma se dirige a Dios después de haber hecho primero un razonamiento, a través del cual, viendo su situación, *cayó en la cuenta y comienza invocar a su Amado*. Lo cual supone un cierto esfuerzo activo del hombre, que, en alguna manera, por su cuenta llega al reconocer la necesidad de encaminar su vida hacia Dios.
23. J. PIEPER, o. c., p. 547.
24. L 3, 28. Teniendo presente esa permanente disposición activa de Dios hacia el Hombre, San Juan de la Cruz puede confiadamente expresarse así en su oración:
 «*¡Oh Señor mío!; ¿quién te buscará con amor puro y sencillo que te deje de hallar muy a su gusto y voluntad, pues que tú te muestras primero y sales al encuentro de los que te desean?*» (D 2). En una de sus poesías pone en labios de Cristo: «*Iré a buscar a mi esposa/ y sobre mí tomaría/ sus fatigas y trabajos/ en que tanto padecía;/ y porque ella vida tenga/ yo por ella moriría y sacándola de el lago/ a ti te la volvería*» (P 9,259-266).

25. CB 31, 2. Aunque un tanto fuera del contexto, parece ser muy interesante la advertencia de F. Ruíz respecto al término *amante* atribuido, en este caso, a Dios: «A pesar de ser Dios reconocidamente el amante principal, recibe el nombre de *Amado* (sólo una vez amante), quedando él de *amante* reservado al hombre. El punto de referencia no es la actividad; es decir, quién ama más y quién menos en las relaciones comunes. La denominación atiende a otro respecto: amante es el que ansía, busca, necesita. Amado es el que da satisfacción. Por eso Dios, el principal agente, se llama Amado» (F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid 1968, p. 403, nota 15).
26. S II 1,1.
27. N II 4,2. El carácter sobrenatural de la *salida* destaca todavía más en yuxtaposición con esta afirmación del Autor: «(...)porque a ninguna criatura le es lícito salir fuera de los términos que Dios la tiene naturalmente ordenados para su gobierno. Al hombre le puso términos naturales y racionales para su gobierno; luego querer salir de ellos no es lícito, y querer averiguar y alcanzar cosas por vía sobrenatural es salir de los términos naturales» (S II 21,1). Al no ser que Dios mismo los deje pasar.
28. Éxtasis en su acepción original significó la acción material de apartarse, o el hallarse fuera. Llevado del plano material al psicológico, significó la salida de uno de sí mismo, generalmente en sentido peyorativo, desviación mental, alienación. El uso filosófico rescató el vocablo indicando con el mismo el estado superior del espíritu y de la mente que intenta superar su cerco corpóreo: evasión de la mente de la esfera de lo sensible, de lo múltiple, de lo contingente. En su acepción genérica espiritual, el éxtasis designa el acto con que el espíritu supera las dimensiones y la norma de su vida funcional ordinaria y entra en el campo dinámico excepcional. Cfr. E. ALVAREZ, *Éxtasis*, en *DE*, I, p. 92-96.
29. Cfr. CB 13, 2.7.
30. Cfr. CB 13, 2.7.11; 14,18. «Éxtasis no es otra cosa, que un salir el alma de sí y arrebatarese en Dios (A 2,65).
31. Acerca de las relaciones entre el éxtasis y varios tipos del amor véase S. Th. I-II 28,3.
32. S I 14,2; N II, 21,10; CB 1,1. También la existencia de dichas ansias denota su naturalmente inexplicable origen: «Y así, acaecerá que ande el alma inflamada con ansias de amor de Dios muy puro, sin saber de dónde le vienen ni qué fundamento tuvieron» (S II 24,8).
33. «los cuales [bienes], como decimos, se consiguen en salir el alma según la afectación y operación, por medio de esta noche, de todas las cosas criadas, (...)» (N I 11,4).
34. «En esta canción canta el alma la dichosa suerte y ventura que tuvo en salir de todas las cosas afuera» (S I 1,1). «Es de saber que este salir espiritualmente se entiende aquí de dos maneras para ir tras Dios: la una, saliendo de todas las cosas, lo cual se hace por aborrecimiento y desprecio de ellas; la otra, saliendo de sí misma, por olvido de sí, lo cual se hace por amor de Dios» (CB 1,20).
35. Cfr. N I 1,77.78; 13,14; II 4,1. 2; 16,14; 21,10; CB 1,2; 1,17; 13,2; etc.
36. N II 14,1.

37. CB 9,2,4; P 2. «Y verse ha si el corazón está bien robado de Dios en una de dos cosas: en sí trae ansias por Dios, y no gusta de otra cosa sino de él, (...)» (CB 9,6).
38. Cfr. S I 3,5; 14,2; N II 14,1; 16,14; CB 1,19;
39. «El amor ya se trate del divino, del angélico, del intelectual, del animal o del natural, es cierta fuerza unitiva y asociativa» (*De divinis nominibus*, 15,180).
40. Cfr. S I 1,1,5; 15,1; N I 11,3; II 22,1; etc.
41. CB 1,2.
42. N II 13,7.

Notas al apartado 2. *Ausencia y deseo*

1. «El deseo se describe comúnmente como una tendencia, una inclinación espontánea y automática, o decidida y libre, hacia un objeto conocido pero todavía no poseído. Implica así dos términos: un sujeto del que parte y un objeto hacia el que tiende. El sujeto inmediato es una potencia apetitiva; el objeto es un bien actualmente no poseído, pero ya presente potencial y teleológicamente. Este movimiento está inscrito en el contexto psicológico humano y subraya su contingencia y relatividad, pero también su riqueza potencial» (D. CUMER, *Deseo de la perfección*, en *DE*, I, p. 556).
2. Cfr. G. MOREL, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, Paris 1960, II, p. 268.
3. «¡Oh, pues, alma hermosísima entre todas las criaturas, que tanto deseas saber el lugar donde está tu Amado, para buscarle y unirte con él!» (CB 1,7).
4. F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid 1986, p. 258.
5. CB 1,13.
6. «¿Adónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido? Como el ciervo huiste, habiéndome herido; salí tras ti clamando, y eras ido» (CB 1,1).
7. CB 1, 20. «(...) porque de esta manera el corazón que está llagado con el dolor de tu ausencia, sanará con el deleite y gloria de tu dulce presencia» (*Ibidem*, 9,3).
8. N II 19,2.
9. N II 11,6.
10. Según E. Pacho. esos gemidos tienen expresiones y manifestaciones de diverso nivel e intensidad según la diferente situación en que se encuentra el alma:
 «—Gemido penoso, propio del amor impaciente, cuando Dios se le ha manifestado de manera imperfecta y la ha herido de amor, sin entregarse del todo.
 —Gemido pacífico y suave, cuando ya el alma ha llegado a la unión con Dios y le posee por amor, según se puede en esta vida (cfr. *L* 1,36).
 En el primero se centra el deseo en llegar a la unión y *consumación de amor*, que el alma siempre desea natural y sobrenaturalmente; en el segundo apunta a la gloria, a la posesión completa y definitiva; es una tensión

- escatológica, una anticipación de la eternidad» (E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales*, II, Burgos 1984, p. 188).
11. CB 1,14. «(...)es de notar que la ausencia del Amado causa continuo gemir en el amante, porque, como fuera de él nada ama, en nada descansa ni recibe alivio. (...)Este gemido, pues, tiene aquí el alma dentro de sí en el corazón enamorado» (*Ibidem*).
12. CB 9,3.
13. CB 9,2. «El corazón que está llagado con el dolor de tu ausencia, sanará con el deleite y gloria de tu dulce presencia» (*Ibidem*, 9,3).
14. L 3,22.
15. N II 13,7.
16. N II 13,8.
17. *Amor estimativo* (N II 13,5) junto con todas las manifestaciones del deseo tiene su origen en Dios y es de índole sobrenatural. (Cfr. S III 42,3; CB 25,7; L 3,62; Ep 13). Es verdad que el alma inflamada y en las ansias amorosas desea a Dios, en cierto sentido, por sí misma, pero por otra parte sus deseos aumentan en fuerza a causa de la intervención divina, que capacitan al alma a que persevere en búsqueda hasta llegar a la plena consumación del amor, «porque [Dios] cuanto más quiere dar, tanto más hace desear, (...)» (Cta 15).
18. N II 13,5. En este contexto San Juan de la Cruz compara el alma al enfermo «que teniendo perdido el gusto y el apetito, de todos los manjares fastidia y todas las cosas le molestan y enojan. Sólo en todas las cosas que se ofrecen al pensamiento o a la vista tiene presente en solo apetito y deseo, que es de su salud, y todo lo que a esto no hace le es molesto y pesado (...)» (CB 10,1).
19. «Recogidas, pues, aquí en esta inflamación de amor todos los apetitos y fuerzas del alma, estando ella herida y tocada según todos ellos, y apasionada, ¿cuáles podremos entender que serán los movimientos y digresiones de todas estas fuerzas y apetitos, viéndose inflamadas y heridas de fuerte amor y sin posesión y satisfacción de él, en oscuridad y duda?» (N II 11,5).
20. P 7,4.
21. CB 2,1. A través del término *mensajero* San Juan de la Cruz expresa con frecuencia la idea de la imposibilidad de una adecuada mediación de lo creado entre el alma y Dios a la hora de llevar acabo la trayectoria del amor. Cfr. CB 6,4-7. De este vocablo le sirve también al hablar de las comunicaciones divinas, que surgen, en gran medida, como respuesta a las ansias amorosas del alma. Cfr. CB 2,2; 22,7.
- to 22. CB 1,14.
23. A 2,18.
24. La concupiscencia junto con la benevolencia forman parte de los elementos constitutivos del acto amoroso, (S. Th. I-II 27,2). La primera designa fundamentalmente la atracción hacia un bien ausente y es también efecto del amor en cuanto que se origina por la atracción de un bien proporcionado y conveniente que actualmente no está presente. La benevolencia es, en cambio, inicialmente un acto de la voluntad con el que deseamos un bien a alguien, por lo cual el objeto inmediato de nuestra voluntad no es el bien en sí sino la persona capaz de poseerlo; se convierte después en efecto del amor en cuanto que la persona amada se nos presenta como una proyec-

ción de nosotros mismos, y deseamos para ella el bien que inicialmente deseamos para nosotros. Los dos elementos constitutivos del amor —concupiscencia y benevolencia— determinan su división. Cfr. C. GENNARO, *Amor*, en *DE I*, p. 108-109.

25. *In III Sent*, 27,2.
26. *CB* 10,5.
27. Cfr. F. RUIZ SALVADOR, o. c., p. 262.
28. *L* 3,18.
29. *CB* 12,1; 17,1; *L* 1,11.
30. *N II* 13,9; 19,5; *CB* 9,6; *L* 3,20. 22.68.
31. *L* 3,39.
32. *N II* 13,8.
33. *CB* 34-35.
34. *N II* 13,8; 19,5; *CB* 7,4.
35. *CB* 10,2.
36. Cfr. F. RUIZ SALVADOR, o. c., pp. 258.262.
37. «(...)el enamorado vive siempre penando en la ausencia, porque él ya está entregado al que ama, esperando la paga de la entrega que ha hecho» (*CB* 1,21). «En los grandes deseos y fervores de amor, (...) suele el Amado visitar a su Esposa casta y delicada y amorosamente» (*CB* 13,2).
38. *CB* 9,5.
39. *CB* 8,2.
40. *Ibidem*, 8,3.
41. «(...)el deseo de Dios es disposición para unirse con Dios» (*L* 3,26).
42. «Conforme a la sed y hambre que tenían estas potencias del alma será ahora la satisfacción y hartura y deleite de ellas» (*L* 3,68). «(...) el alma, conforme a los grandes deseos que tenía de estos divinos ojos, que significan la divinidad, recibió del Amado interiormente tal comunicación y noticia de Dios (...)» (*CB*, 13,3).
43. *N II* 19,5.
44. Según E. Pacheco San Juan de la Cruz remite aquí al texto gregoriano de *Homil. 40 in Evangelium* (PL 76, 1220) que dice: «Qui ergo mente integra Deum desiderat, profecto iam habet quem amat». Cfr. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Burgos 1990, p. 987, nota 12. M. A. Díez de S. Teresa en su artículo «La «reentrega» de amor en la tierra como en el cielo. Influjo de un opúsculo pseudotomista en San Juan de la Cruz». [en «*Ephemerides Carmeliticae*», 13(1962)], especula sobre el posible origen de la cita gregoriana en el escrito sanjuanista, cfr. p. 333, nota 46.
45. *L* 3,23. «(...) es de notar que Dios no pone su gracia y amor en el alma sino según la voluntad y amor del alma. Por lo cual, esto ha de procurar el buen enamorado que no falte, pues por ese medio, (...) moverá más [si así se puede decir] a que Dios le tenga más amor y se recree más en su alma» (*CB* 13,12).
46. *S III* 7,2.
47. *P* 6,4. Acerca del mensaje poético de este escrito véase: A. RUIZ, «Tras un amoroso lance». Canto a la esperanza, en «*Monte Carmelo*», 99(1991) 573-583. Entre otras el autor del artículo escribe: «(...)no es simplemente el canto ilusionado a algo que se espera y se sueña, sino el eco de una experiencia ya vivida que ha dejado en el alma del poeta la certeza de que es posible

- llegar a comunicarse, a unirse con Dios, a pesar de la altura en que El vive, a infinita distancia del hombre» (*Ibidem*, p. 575).
48. LUCINO RUANO DE LA IGLESIA, *La alegría cristiana. Una clave de iniciación en San Juan de la Cruz*, Avila 1990, p. 265.
 49. AR 9. Teniendo presente el valor del deseo y su trascendencia en la persecución de la plenitud del amor en otro lugar aconseja: «*Transponiéndose a todo lo que espiritual y naturalmente puede saber y entender, ha de desear el alma con todo deseo venir a aquello que en esta vida no puede caber en su corazón; y dejando atrás todo lo que temporal y espiritualmente gusta y siente y puede gustar y sentir en esta vida, ha de desear con todo deseo venir a aquello que excede todo sentimiento y gusto*» (S II 4,6).
 50. Somos conscientes de que todos los fenómenos presentados a la hora de abordar las cuestiones de la «pasión del amor» y «ausencia - deseo» en el sistema místico sanjuanista hallan su bastante precisa posición, constituyendo las características propias de las etapas del desarrollo de la vida espiritual. Puesto que el objetivo del presente estudio no descansa en la exposición de la misma, sino que se centra fundamentalmente en el presentar los rasgos básicos de la vivencia humana del amor, por tanto nos parece el paso justificable prescindir ligeramente de su contexto inmediato (noches y fases de la unión) guardando, en cambio, la totalidad específica del proceso amoroso.

Notas al apartado 3. Grados del amor

1. Cfr. E. PACHO, *Antropología sanjuanística*, en «*Monte Carmelo*», 69(1961) 49.
2. S I 11,6.
3. L 1,8.
4. S. CASTRO, *El amor como apertura trascendental del hombre en San Juan de la Cruz.*, en «*Revista de espiritualidad*», 35(1976) 456.
5. S II 1,1.
6. N II 17-20.
7. Estas dos interpretaciones a pesar de su diferencias son complementarias, puesto que en el pensamiento sanjuanista la fe no excluye la caridad y vice versa la caridad supone y necesita de la fe.
8. N II 18,5. La imagen de la escala en cuanto realidad espiritual tiene el origen bíblico, así lo explica el Santo: «*Porque esta escala de contemplación, que, como habemos dicho, si deriva de Dios, es figurada por aquella escala que vio Jacob durmiendo, por la cual subían y descendían ángeles de Dios al hombre y del hombre a Dios el cual estaba estribando en el extremo de la escala* [Gn. 28, 12]» (*Ibidem*, 18,4).
9. El escrito que sigue muy de cerca el Santo en N II 19-20 es un apócrifo atribuido por unos a S. Tomás, por otros, a S. Bernardo. La crítica moderna está de acuerdo en prohijárselo a un dominico del s. XIII o XIV de nombre Helvicus Teutonicus. El opúsculo en cuestión *De decem gradibus amoris secundum Bernardum*, junto con el otro apócrifo tomista *De dilectione Dei et proximi*, corrió en impresiones asequibles al Santo, como en la

- ed. piana de 1571. Respecto a estas cuestiones consúltese: P. DE SURGY, *Les degrés de l'échelle d'amour chez Saint Jean de la Croix*, en «*Revue d'Ascétique et Mystique*», 27(1951) 237-259; M. A. DIEZ DE S. TERESA, *La «reentrega» de amor así en la tierra como en el cielo. Influjo de un opúsculo pseudotomista en San Juan de la Cruz*, en «*Ephemerides Carmeliticae*», 13(1962) 298-352; IDEM, *Pablo en San Juan de la Cruz. Sabiduría y ciencia de Dios*, Burgos 1990, pp. 447-512.
10. Véase más amplia descripción en P. DE SURGY, l. c., pp. 243-258.
 11. N II 19,1.
 12. «Aquí, en este grado, tan solícita anda el alma, que en todas las cosas busca al Amado; en todo cuanto piensa, luego piensa en el Amado; en cuanto habla; en cuantos negocios se ofrecen, luego es hablar y tratar del Amado; cuando come cuando duerme, cuando vela, cuando hace cualquier cosa, todo su cuidado es en el Amado, según arriba queda dicho en las ansias de amor» (*Ibidem*, 19,2).
 13. *Ibidem* 19,3.
 14. *Ibidem* 19,4.
 15. *Ibidem* 19,5.
 16. *Ibidem* 20,1.
 17. *Ibidem* 20,2.
 18. *Ibidem* 20,3-4.
 19. *Ibidem* 20,3-5.
 20. N II 20,6.
 21. L 1,13.
 22. CB 26,3.
 23. S II 11,9.
 24. Acerca de la periodización de la vida espiritual véase: F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*. Madrid 1968, pp. 468-491; L. ZABALZA, *El desponsorio espiritual según San Juan de la Cruz*, Burgos 1964, pp. 11-140; K. RAHNER, *Sobre el problema del camino gradual hacia la perfección cristiana*, en *Escritos Teológicos III*, Madrid 1961, pp. 13-33.
 25. Cfr. L 1,11-12.
 26. Cfr. CB 16,1.

Notas al apartado 4. *La unión amorosa*

1. F. URBINA, *La persona humana en San Juan de la Cruz*, Madrid 1956, p. 72.
2. CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz; su obra científica y su obra literaria*, I, Madrid 1929, p. 353.
3. Según F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*. Madrid 1986, p. 353.
4. S II 5,1.
5. El mismo San Juan de la Cruz confiesa: «*La transformación del alma en Dios es indecible*» (L 3, 8). Y un poco más adelante: «*Yo no querría hablar, ni aun quiero, porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería que ello es, si lo dijese*» (*Ibidem*, 4,17).

6. Según F. Ruiz esta expresión «tiene el inconveniente de insinuar que unión es obra del hombre dinámico y esforzado, a quien Dios espera. Con mayor propiedad diríamos: unión de Dios con el hombre. Dios es quien recrea, diviniza, une al hombre consigo» (F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid 1968, p. 383).
7. S I 2,1; 3,6; 4,1; II 1,2; 12,2; 24,8; III 2,2; CB 19,11; 28,10; L 1,29; 2,27; 3,25; etc.
8. S *Pról.* 3; I 4,2,6; 9,11; 11,3,4; II 9,1; 10,1; N II 2,1; CB 31,1; L 1,1; 2,76; etc.
9. CB 12,2; 22,6; etc.
10. S I 14,2; 15,2; N II 21,4; CB 26,9; etc.
11. S II 27,6; III 12,7; N I 3,3; 14,6; II 2,2; 5,1; CB 1,6; 14,2; L 2,32; etc.
12. S II 1,2; Cfr. 5,11.
13. S I 3,5; II 5,10; 13,1,6; 19,14; N II 13,9; CB 24,5,26, 1; L 2,18; 4,1; etc.
14. Cfr. S I 12,1; N II 17,8.
15. Al designar a la *unión* y la *transformación* el mismo nombre del *estado de perfección*, el Santo indica que estas a fin de cuentas hacen referencia a la misma realidad. Cfr. S *Pról.*; N II 3,3; CB 26,18; 31,1; L *Pról.* 3; 1,13.
16. «Con notable frecuencia aparecen en las obras San Juan de la Cruz las expresiones *unión* y *transformación*, *alma unida* y *transformada*, *unir* y *transformar*, teniendo todas estas frases un mismo significado, de modo que unión y transformación no sean dos realidades distintas, sino una sola entidad» (EULOGIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *La transformación total del alma en Dios según San Juan de la Cruz*, Madrid 1963, p. 57). Véase respecto a lo dicho: S II 5,4,8. 10; 11,9; 16,15; III 2,9; N II 10,2,3; CB 20-21,3; 31,1; 39,3; 40,1; L 1,19,25; 3,38.
17. Cfr. N II 24, 3; 21,4; CB 27,3.
18. «Es a saber que muchas almas llegan y entran en las primeras bodegas, cada una según la perfección de amor que tiene; mas a esta última y más interior pocas llegan en esta vida, porque en ella es hecha ya la unión perfecta con Dios, que llaman matrimonio espiritual» (CB 26, 4). Es de advertir que en esta misma canción se identifica directamente la unión con transformación: «Cuenta el alma en esta canción la soberana merced que Dios la hizo en recogerla en lo íntimo de su amor que es la unión o transformación de amor en Dios» (CB 26,2).
19. S I 4-6.
20. S I 5,2.
21. No obstante, como advierte F. Ruiz, San Juan de la Cruz «prefiere hablar de unión, a sabiendas de que el término más corriente es 'perfección'. Se trata de un cambio intencionado. (...) No es difícil intuir el motivo general del cambio. 'Perfección' indica o acentúa la plenitud de una cosa o persona en sí misma, aún cuando uno de sus elementos sea la consecución del fin. Lleva tonalidad más antropocéntrica, cerrada, autosuficiente. 'Unión', en cambio, dice pura referencia, lanzamiento, abertura al otro, en este caso, a Dios. Es don mutuo, tensión de amor. El hombre no vive en sí ni para sí, sino colgado y volcado en Dios. Por eso, la llama 'unión divina', ya que en ella Dios es sujeto principal, medio y fin» (F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro.... o. c.*, p. 72).

22. Según Santo Tomás «hay tres clases de unión con respecto al amor. Primera, la que es causa de él, y esta unión es substancial al amor con el que uno se ama a sí mismo; pero en cuanto al amor con que uno ama otras cosas, es unión de semejanza, según lo dicho. -La segunda es esencialmente al amor mismo, y es unión por coadaptación en el afecto, asemejándose a la unión substancial en cuanto que el amante, en el amor de amistad, se ordena al amado como a sí mismo, y en el amor de concupiscencia, como a algo propio. -Hay otra tercera unión, que es efecto del amor: unión real que el amante busca con la cosa amada según la conveniencia del amor; porque, como refiere el Filósofo, 'Aristófanes dijo que los amantes desearían hacerse de los dos uno sólo'; pero, como 'en este caso o los dos o uno se aniquilarían', aspiran a una unión conveniente y decorosa, es decir, tal que ellos vivan juntos y se hablen y estén unidos en las otras cosas a este tenor» (S. Th. I-II 28,2).
23. S II 5,3.
24. En este sentido pueden considerarse tres presencias- uniones:
presencia sustancial - Cfr. S II 5,2-3; CA 1,6; CB 8,3; 11,3; L 2,5; 3,18; 4,7.
presencia por gracia - Cfr. S II 5,4; CB 22; 28; L 4,16; etc.
presencia por afición espiritual - Cfr. S II 5,2; CB 11,3.
Cfr. E. PACHO, *Temas fundamentales*, I, Burgos 1984, pp. 110-111.
25. S II 5,3.
26. El concepto de unión es mucho más amplio y pleno de lo que corrientemente se entiende por conformidad de voluntad; abarca todas las potencias, llegando a lo más íntimo del ser humano, entraña toda la realidad de las divinas comunicaciones, que constituyen una forma del eterno diálogo, específico del amor, dialogo con palabras o sin ellas, en obras y en afecto. Cabe aquí también hablar de la riqueza de los efectos que surgen a consecuencia de la unión y pertenecen a su naturaleza.
27. N II 13,9.
28. S I 4,3. Cfr. S I 4,4; 5,1. «Para el Santo en un principio fundamental indiscutible que el amor hace semejantes e incluso iguala a los amantes. Esta doctrina insistentemente tratada por los poetas y filósofos clásicos de Grecia y Roma fue recibiendo paulatinamente formulaciones estereotipadas que se convirtieron en axiomas o proverbios. Uno de los más difundidos sonaba así: 'Amicitia pares aut accipit, aut facit' (= la amistad encuentra iguales, o los hace) según la formulación asumida por Minucio Félix en su *Octavio* IV (PL 3, 251 A) y transmitida a otros muchos escritores, como S. Agustín, (...). La doctrina fue incorporada al pensamiento cristiano por los grandes maestros de la Escolástica (cf. S. TOMAS, *Suma teológica* 2-2, 23,1; *C. Gent.* 3, 95; 3,124; *In III Sent.* 27,2,1, etc.). Entre los autores espirituales se sintetizó en la fórmula: 'Amor pares aut invenit aut facit', variante muy ligera del viejo axioma griego» (E. PACHO, en *San Juan de la Cruz. Obras completas*, Burgos 1990, p. 127, nota 4).
29. S I 4,2; 6,1; N II 5,4; 9,2; CB 11,11; etc.
30. «Transformación es un término más restringido, que designa el momento culminante de la unión, su última fase. No sustituye a unión, sino que desentraña su íntima naturaleza y máxima realización» (F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro... o. c.*, p. 270).

31. Respecto este tema señalado resultan de bastante interés los análisis lingüísticos hechas por Juan de Jesús María en su artículo sobre la igualdad de amor: JUAN DE JESÚS MARÍA, «*Le amaré tanto como es amada*». *Estudio positivo sobre la «igualdad de amor» del alma con Dios, en las obras de San Juan de la Cruz.*, en «*Ephemerides Carmeliticae*», 4(1955) 30-33.
32. Santo Tomás ha comparado la invasión del corazón por el objeto amado (que se hace espiritualmente presente en él en forma de impulso), a la unión de la forma con la materia. El amante juega el papel de sujeto material y queda *in-formado* espiritualmente por el amado. Cfr. *In III Sent.*, 27,1.
33. L 1, 33. En *Subida* (II 6,2.) a base del principio de incompatibilidad de dos contrarios en un sujeto dice que «*no se puede introducir una forma, sin que primero se expela del sujeto la forma contraria que precede*», con lo cual, teniendo en cuenta el contexto, se puede afirmar que concibe el amor como *in-formación* del sujeto por el objeto amado. A la misma conclusión se puede llegar, en virtud del siguiente pasaje de *Noche* (II 3,3.): «*(...) para que esta privación sea uno de los principios que se requiere en el espíritu para que se introduzca y una en él la forma espiritual del espíritu, que es la unión de amor*».
34. Cfr. EULOGIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *La transformación total...*, o. c., pp. 154-161.
35. S II 5,7.
36. CB 26,4.
37. L 2,34.
38. CB 22,3.
39. CB 22,5. Cfr. N II 20,5; CB 31,1; 39,5.
40. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción...*, o. c., p. 389.
41. Juan de Jesús María en el artículo mencionado, acudiendo a la gramática y el diccionario de la lengua española escribe a propósito: «*CON - preposición que significa la concurrencia y compañía de personas o de cosas (...), el medio o instrumento con que se hace una cosa (...), las circunstancias con que se ejecuta o sucede una cosa. En composición conserva siempre su índole, ya se una a verbo, ya a nombre, pues nunca deja de expresar unión, semejanza, cooperación, afinidad entre diferentes personas, objetos o acciones. CONFORMAR (...) Ajustar, concordar una cosa con otra (...)/ convenir una persona con otra, ser una misma opinión o dictamen (...). CONFORME (...) igual proporcionado, correspondiente. / Acorde con otro en un mismo dictamen, o unido con él para alguna acción o empresa(...). CONFORMIDAD (...) Semejanza entre dos personas/ Igualdad, correspondencia de una cosa con otra. / Unión, concordia y buena correspondencia entre dos o más personas. / (...) Adhesión íntima y total de una persona a otra*» (*Ibidem*, p. 30).
42. Sebastian de Covarrubias, contemporáneo de San Juan de la Cruz, en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, publicado en 1611, daba las siguientes explicaciones: «*CONFORMAR. Ser de un acuerdo y de una voluntad. Conformidad. Conformes. Conformarse con el parecer de otro, arrimarse a él. Todo esto es llano y no hay en qué reparar (...)*». «*FORMAR. Dar forma a alguna cosa. Formar el punto en música es darle perfecto (...). Confor-*

- me lo que se ajusta con otro en forma o en voluntad, que es conformidad. Conformarse, convenirse y concentrarse. No conformar una cosa con otra, no convenir ni ser conformes» (SEBASTIÁN DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española*, según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la de 1674. Edición preparada por Martín de Riquer, Barcelona 1943, pp. 349. 604-605). Se percibe el paralelismo con la expresión sanjuanista *convenir con Dios en una unión*. *Convenir* en el sentido de *concordar* una cosa con otra. Cfr. JUAN DE JESÚS MARÍA, *Ibidem*, p. 31.
43. Uno de los textos muy claros dónde se confirma lo dicho es el siguiente: «Para que probemos mejor lo dicho es de saber, que la afición y asimiento que el alma tiene a la criatura iguala a la misma alma con la criatura, y cuanto mayor es la afición, tanto más la iguala y hace semejante, porque el amor hace semejanza entre lo que ama y es amado» (S I 4,3).
 44. Lo afirmado arriba se refleja entre otros en los siguientes textos: «(...) echado todo lo que es disímil y disconforme a Dios, venga a recibir semejanza de Dios, no quedando en ella cosa que no sea voluntad de Dios» (S II 5,4). «(...) a aquella alma se comunica Dios más, que está más aventajada en amor; lo cual es tener más conforme su voluntad con la de Dios. Y la que totalmente la tiene conforme y semejante, totalmente está unida y transformada en Dios por amor» (*Ibidem*). «(...) tener un alma simílima a Dios en pureza, sin tener en sí alguna mezcla de imperfección, y así se puede hacer pura transformación por participación de unión, aunque no esencialmente (*Ibidem* 5,5).
 45. DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, 15, 180. También Santo Tomás escribe que «el amor se llama formalmente virtud unitiva, porque es la misma unión o nexo o transformación mediante la cual el amante se transforma en el amado y de algún modo se convierten en él» (*In III Sent*, 27,1).
 46. S. Th. I 20,1.
 47. Cfr. T. MELENDO GRANADOS, *Ocho lecciones sobre el amor humano.*, Madrid 1993, p. 57.
 48. CB 12,7.
 49. CB 36,5.
 50. «Ya que está hecha la perfecta unión de amor entre el alma y Dios, quíerese emplear el alma y ejercitar en las propiedades que tiene el amor; y así, ella es la que habla en esta canción con el Esposo, pidiéndole tres cosas que son propias del amor, La primera, quiere recibir el gozo y sabor del amor, (...). La segunda es desear hacerse semejante al Amado, (...). Y la tercera es escrutinar y saber las cosas y secretos del mismo Amado (...)» (CB 36,3).
 51. «La semejanza, propiamente hablando, es causa del amor. Pero se ha de notar que la semejanza puede entenderse de dos maneras: una, cuando los dos semejantes poseen en acto una misma cualidad, como, por ejemplo, la blancura, y se dicen semejantes por ella; otra manera, teniendo el uno en potencia y con cierta inclinación a ello lo que el otro posee en acto; como si decimos que el cuerpo pesado que se encuentra fuera de su lugar tiene semejanza con el cuerpo pesado situado en el lugar que le es propio. O también en cuanto que la potencia tiene semejanza con el acto, puesto que en la misma potencia está en cierto modo el acto» (S. Th. I-II 27,3). Vemos

aquí claramente la analogía con el símil sanjuanista de la piedra que tiende aceleradamente hacia su centro de gravitación; es la imagen que sirve al Santo como ilustración no exclusivamente en la cuestión de semejanza. Cfr. CB 12,1; 17,1; L 1,11.

52. «Cuando dos seres son semejantes, como poseyendo una misma forma, son como uno solo en aquella forma (...). Y por eso el amor del uno tiende hacia el otro como al uno consigo y quiere el bien para él como para sí mismo» (S. Th. I-II 27,3).
53. S II 8,2.
54. CB 31,1.
55. CB 31,2.
56. «Este beso es la unión de que vamos hablando, en la cual se iguala el alma con Dios por amor. Que por eso desea ella diciendo que quién la dará al Amado que sea su hermano, lo cual significa y hace igualdad; (CB 24,5).
57. N II 20,5. «(...) la sustancia de esta alma aunque no es sustancia de Dios porque no puede sustancialmente convertirse en él, pero estando unida, como aquí está en él y asimismo absorbe, está hecha Dios por participación de Dios; lo cual acaece en este estado perfecto de vida espiritual, aunque no tan perfectamente como en la otra» (L 6,34).
58. «Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella por modo participado; porque dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación, (...)» (CB 39,4). «Las almas esos mismos bienes poseen por participación que El por naturaleza; por lo cual verdaderamente son dioses por participación, iguales y compañeros suyos de Dios» (CB 39,6). Compañeros equivale a conformes o semejantes.
59. «Porque, estando ella aquí hecha una misma cosa en él, en cierta manera es ella Dios por participación; que, aunque no tan perfectamente como en la otra vida, es como dijimos, como sombra de Dios» (L 3,78). Cfr. *Ibidem* 3,14.
60. L 3,13.
61. L 3,1.
62. CB 6,4.
63. Cfr. CB 27,8.
64. CB 28. «Ya sólo en amar es mi ejercicio. Como si dijera: que ya todos estos oficios están puestos en ejercicio de amor de Dios; es a saber, que toda la habilidad de mi alma y cuerpo, memoria, entendimiento y voluntad, sentidos interiores y exteriores y apetitos de la parte sensitiva y espiritual, todo se mueve por amor y en el amor» (CB 28, 8). Aquí se expresa la integración armónica de lo humano, que a través del amor se concentra en la persona amada, que marca la orientación esencial del amante.
65. CB 27,7.
66. CB 22,3.
67. CB 12,7.
68. CB 26,7.
69. CB 26,14.
70. Cfr. S. CASTRO, *El amor como apertura trascendental del hombre en San Juan de la Cruz*, en «Revista de espiritualidad», 35(1976) 431-438.
71. CB 29,10.

72. CB 29,11.
73. Citado por J. PIEPER, o. c., p. 500, nota 30.
74. CB 12,7. «Este es el síntoma supremo del verdadero amor; estar al lado de lo amado, en un contacto y proximidad mas profundos que los espaciales. Es un estar *vitalmente* con el otro. La palabra más exacta, pero demasiado técnica sería: un estar *ontológicamente* con el amado, fiel al destino de éste, sea el que sea» (J. ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, Madrid 1981, p. 31).
75. CB 38,3.
76. CB 38,3.
77. CB 28,1.
78. CB 32,6. «Si, según la teoría escolástica, amar es buscar el bien para la persona amada, sólo se ama de verdad a alguien, cuando se busca para él el único bien existente, el infinito. Por eso San Juan de la Cruz nos dirá que, cuando Dios nos ama, de alguna manera nos identifica consigo mismo» (S. CASTRO Lc., p. 437).
79. CB 38,4.
80. CB 32,5.
81. «Porque cosa muy creíble es que el ave de bajo vuelo prenda el águila real muy subida, si ella se viene a lo bajo queriendo ser presa» (CB 31,8).
82. Cfr. CB 32,5; 33,7.
83. L 3,78-79. «Y porque, en esta dádiva que hace el alma a Dios, le da al Espíritu Santo como cosa suya con entrega voluntaria, para que él y en él se ame como él merece, tiene el alma inestimable deleite y fruición, porque ve que da ella a Dios cosa suya propia que cuadra a Dios según su infinito ser. Que, aunque es verdad que el alma no puede de nuevo dar al mismo Dios a sí mismo, pues él en sí siempre se es el mismo, pero el alma de suyo perfecta y verdaderamente lo hace, dando todo lo que él le había dado para ganar el amor, que es dar tanto como le dan. (...) Y que pueda el alma hacer aquella dádiva, aunque es de más entidad que su capacidad y ser, está claro; porque lo está que el que tiene muchas gentes y reinos por suyos, que son de mucha más entidad, los puede dar a quien él quisiere» (L 3,79).
84. De hecho, según se afirmó al comienzo del estudio, la caridad —el amor entre hombre y Dios— es en el fondo una especie del amor de amistad, aunque entraña sus peculiaridades.
85. «Es la propiedad del amor perfecto no querer admitir ni tomar nada para sí, ni atribuirse a sí nada, sino todo al Amado; que esto aun en los amores bajos lo hay, cuanto más en el de Dios, donde tanto obliga la razón» (CB 32,2).
86. «Cuando dos seres son semejantes, como poseyendo una misma forma, son como uno solo en aquella forma (...). Y por eso el amor del uno tiende hacia el otro como al uno consigo y quiere el bien para él como para sí mismo» (S. Th. I-II 27, 3).
87. CB 28,1.
88. S II 5,7.
89. CB 23,1.
90. Cfr. CB 36,3.
91. «Allí me dio su pecho, / allí me enseñó ciencia muy sabrosa; / y yo le di de hecho/ a mí, sin dejar cosa: / allí le prometí de ser Esposa» (P 1,18).

92. CB 27,3-4.
93. Cfr. CB 36,3-4.
94. CB 1,8.
95. CB 39,8.
96. L 2,35.
97. L 2,36.
98. P 1,27. «Comunícate Dios en esta interior unión al alma con tantas veras de amor, que no hay afición de madre que con tanta ternura acaricie a su hijo, ni amor de hermano, ni amistad de (CB 27,1).
99. P 2,8.
100. CB 35,1.
101. Cfr. CB 14-15,4.
102. CB 24,8.
103. P 1, 13-14. En otro lugar confiesa: «¡Cuán manso y amoroso/recuerdas en mi seno, /donde secretamente solo moras/y en tu aspirar sabroso/de bien y gloria lleno/cuán delicadamente me enamoras» (P 3,4).
104. CB 20-21,15.
105. CB 20-21,15.
106. L 1,8.
107. L 2,36. «(...) es cosa admirable de ver que, con no recibir esta alma novedades de deleites, siempre le parece que las recibe de nuevo y también que se las tenía. La razón es porque siempre las gusta de nuevo, por ser su bien siempre nuevo; y así le parece que recibe siempre novedades, sin haber menester recibirlas» (CB 20-21,13).

Notas al apartado 5. Exigencias morales del amor

1. CB 1, 13.
2. «En esta canción canta el alma la dichosa suerte y ventura que tuvo en salir de todas las cosas afuera» (S I 1,1). «(...) salir de todas las cosas según la afec- ción y voluntad y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma, siendole todas las cosas como si no fuesen» (CB 1,6). «Es de saber que este salir espiri- tualmente se entiende aquí de dos maneras para ir tras Dios: la una, saliendo de todas las cosas, lo cual se hace por aborrecimiento y desprecio de ellas; la otra, saliendo de sí misma, por olvido de sí, lo cual se hace por amor de Dios» (CB 1,20).
3. S I 11, 5. Véase J. A. SOBRINO, *Concepto de soledad en San Juan de la Cruz*, en *Estudio sobre San Juan de la Cruz*, Madrid 1952, pp. 198-229.
4. S II 14,11.
5. S II 23,4. «El amor (...) la hace volar a su Dios por el camino de la soledad (Ibidem 25,4).
6. N II 14, 1. «'Te hallase yo solo afuera' (...) de todas las cosas y de mi misma, en soledad y desnudez de espíritu (...) 'y allí te besase' (...), es a saber: se uniese mi naturaleza ya sola y desnuda de toda impureza (...) con tu sola naturaleza» (CB 22,7). «Es extraña esta propiedad que tienen las Amados en gustar mucho más de gozarse a solas de otra criatura, que con alguna compañía» (CB 36,1).
7. Cfr. S I 4,3; 5,1; CB 28,1.

8. S I 4,3.
9. Cfr. L 1,33. Por supuesto se trata aquí del campo afectivo y no de lo óptico.
10. «(...) como son contrarios amores, no sólo no ayuda el uno al otro, mas antes el que predomina apaga y confunde el otro y se fortalece en sí mismo, (...)» (N I 4,7).
11. «La existencia de una forma es obstáculo invencible para otra. Mientras ella esté en el sujeto rechazará cuantas se le acerquen, porque la forma de el ser, y todo el ser defiende su naturaleza. Por consiguiente (...) uno de los principios que se requieren para que en el sujeto se introduzca nueva forma, es la negación o privación de la contraria» (CRISÓGONO, *San Juan de la Cruz; su obra científica y su obra literaria*, I, Madrid 1929, p. 96). «no se puede introducir una forma, sin que primero se expela del sujeto la forma contraria que precede» (S II 6,2). Todo el razonamiento del Místico descansa sobre la llamada ley de la incompatibilidad de dos contrarios que no tienen cabida en el mismo sujeto. Cfr. S I 4,2; 6, 1,2; L 1,22.23.
12. «(...) no hay cosa que iguale con Dios» (S I 5,5). «(...) entre todas las criaturas superiores ni inferiores, ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser. Porque, aunque es verdad que todas ellas tienen, como dicen los teólogos, cierta relación a Dios y rastro de Dios —unas más otras menos, según su más principal o menos principal ser—, de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial, antes la distancia que hay entre su divino ser y el de ellas es infinita (...)» (S II 8,3).
13. «La negación, el vacío de criaturas lleva necesariamente a la posesión del Creador, porque no se da vacío en la naturaleza» (S I 2,13).
14. Para interpretar adecuadamente el pensamiento de San Juan de la Cruz, importa mucho no pasar por alto la distinción que hace entre *carecer de las cosas* y *desnudar el apetito*. Lo que nos desea comunicar es que el alma no puede unirse a Dios si se encuentra afectivamente apegada a las criaturas. Lo que separa de Dios no es la posesión material de las cosas, sino el afecto de la voluntad. Lo expone en el siguiente párrafo de manera muy transparente: «(...) no tratamos aquí del carecer de las cosas, porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino de la desnudez del gusto y apetito de ellas, que es lo que deja al alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga. Porque no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entra en ella, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella» (S I 3,4).
15. S III 16,1.
16. S III 17,2.
17. N II 24,2.
18. CB 3,10.
19. «(...) es de saber que la afición y asimiento que el alma tiene a la criatura iguala a la misma alma con la criatura, y cuanto mayor es la afición, tanto más la iguala y hace semejante, porque el amor hace semejanza entre lo que ama y es amado. Que por eso dijo David [Sal. 113, 8], hablando de los que ponían su afición en los ídolos: (...) Sean semejantes a ellos los que pone su corazón en ellos. Y así, el que ama criatura, tan bajo se queda como aquella criatura, y, en alguna manera, más bajo; porque el amor no sólo iguala, mas aun sujeta al amante a lo que ama. Y de aquí es que, por el mismo caso que

- el alma ama algo, se hace incapaz de lo pura unión de Dios y su transformación;» (S I 4,3).
20. «(...) el alma no tiene más de una voluntad, sola y pura, como se requiere para la divina transformación» (S I 11, 6).
 21. El hombre «en tanto que tiene de ellas [las cosas] algo con voluntad asida, no tiene ni posee nada, antes ellas le tienen poseído a él el corazón; por lo cual, como cautivo, pena; » (S III 20,3).
 22. «El alma que se enamora de mayorías, o de otros tales oficios, y de las libertades de su apetito, delante de Dios es tenido y tratado no como hijo, sino como bajo esclavo y cautivo, (...). Y por tanto, no podrá el alma llegar a la real libertad del espíritu, que se alcanza en su divina unión, porque la servidumbre ninguna parte puede tener con la libertad, la cual no puede morar en el corazón sujeto a querer, porque éste es el corazón de esclavo, (...)» (S I 4,6). «Si el alma está apasionada con alguna afección (...) se cautiva la voluntad y pierde la libertad» (N II 13,3).
 23. Aquí conviene recordar la conocida frase del Místico: «Un sólo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; sólo Dios es digno de él» (A 1,35). En otro lugar repite: «Todo el mundo no es digno de un pensamiento del hombre, porque sólo a Dios se debe; y así cualquier pensamiento que no se tenga en Dios, se lo hurtamos» (A 2,36).
 24. S III 5, 1. «(...) los bienes morales (...) consigo traen paz y tranquilidad y recto y ordenado uso de la razón, y operaciones acordadas; que no puede el hombre humanamente en esta vida poseer cosa mejor» (S III 27,7).
 25. «(...) purgar la voluntad de todas sus afecciones desordenadas, de donde nacen los apetitos, afectos y operaciones desordenadas» (S III 16,2). «(...) sólo un apetito desordenado (...) basta para poner un alma tan sujeta (...) que en ninguna manera puede convenir con Dios en una unión hasta que el apetito se purifique» (S I 9,3). «Era grande el deseo que el Esposo tenía de acabar de libertar y rescatar esta su Esposa de las manos de la sensualidad» (CB 22,1). Cfr. J. V. RODRÍGUEZ, *La liberación en San Juan de la Cruz*, en «*Teresianum*» 36(1985) 421-454; W. REPGES, *Durch Liebe zur Freiheit. Der Weg des heiligen Johannes von Kreuz*, en «*Geist und Leben*», 53(1980) 102-115.
 26. N I 13,11.
 27. S III 20,2. «(...) corazón libre para Dios, que es principio dispositivo para todas las mercedes que Dios le ha de hacer, sin la cual disposición no las hace» (Ibidem, 20,4). «(...) generoso bien del alma, tan necesario para servir a Dios como es la libertad del espíritu» (Ibidem, 23,6). Cfr. J. V. RODRÍGUEZ, *Temas sanjuanistas cadentes: promoción de la persona humana llamada a la libertad.. en Primera Semana de Espiritualidad Teresiano - Sanjuanista. Experiencia de Dios. Estudios Monte Carmelo*. Burgos 1980, pp. 149-168.
 28. El vocablo *integración* se expresa en el lenguaje sanjuanista frecuentemente con el nombre de *recogimiento* (Cfr. S III 4,2; 38,5; 40,1; N I 5,16; CB 1,6; L 3,30.44), o también con la locución: *poner en razón* (Cfr. N I 4,8; 5,8).
 29. S I 10,1. «(...) dicen los filósofos que la virtud unida es más fuerte que ella misma si se derrama. I, por tanto, está claro que, si el apetito de la voluntad se derrama en otra cosa fuera de la virtud, ha de quedar más flaco para la virtud» (Ibidem). Hablando de la virtud el Santo piensa en la caridad, la cual ve como el hábito de la voluntad, que le ayuda vencer la dispersión

se sus tendencias y, así liberada e integrada, naturalmente lleva a Dios. E. Pacheco comentando el párrafo citado escribe: «Parece aludir al conocido adagio 'pluribus intentus, minus est ad singula sensus' equivalente al español: 'el que mucho abarca poco aprieta'. No se trata, pues, de un determinado principio filosófico» (SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Burgos 1990, p. 154, nota 1).

30. Cfr. S II 6,1; III 16,1; CB 22,3; CA 27,2.
31. Cfr. S I 11,5; CB 31,3; CA 37,2; Cta 19.
32. Cfr. S I 10,1; II 6,4; III 11,1; 18,6; CB 1,13; 23,1; L 3,78.
33. Cfr. S III 24,3; CA 37,3; L 1,14; 3,24.
34. CB 22,3.
35. Cfr. F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid 1986, p. 195.
36. IDEM, *Introducción*, o. c., p. 463.
37. Cfr. L. F. MATEO SECO, *Purgación y purgatorio en la doctrina de San Juan de la Cruz*, en «*Scripta Theologica*», 8(1976) 233-278.
38. S III 16,3.
39. Una muestra magnífica de dicha radicalidad la encontramos en los versos del comentario al dibujo del *Monte de perfección*:
«Para venir a gustarlo todo no quieras tener gusto en nada.
Para venir a saberlo todo no quieras saber algo en nada.
Para venir a poseerlo todo no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo no quieras ser algo en nada».
40. S I 14,2.
41. P 1,3.
42. P 1,20.
43. F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro*, o. c., p. 94.
44. Cfr. IDEM, *Introducción...* o. c., p. 578.
45. N I 1,8. «(...) es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología» (N II 5, 1). «(...) por más que el alma se ayude, no puede ella activamente purificarse de manera que esté dispuesta en la menor parte para la divina unión de perfección de amor, si Dios no toma la mano y la purga» (N I 3,3).
46. N I 2, 8. La metáfora de la noche en los escritos de San Juan de la Cruz constituye una realidad de importancia considerable en su doctrina. Como tal reviste una gran amplitud de facetas, abarcando distintos escenarios de experiencias muy diversas que se unen en dicha metáfora en la simbólica expresión del caminar terreno del hombre hacia Dios. Tratar el tema de las noches sajuanistas requeriría un estudio aparte, por tanto, dada la delimitación temática del presente trabajo, nos limitamos a señalar algunas publicaciones en la cuestión: J. LEBRETON, *La 'nuit obscure' d'après saint Jean de la Croix: les sources et le caractère de sa doctrine*, en «*Revue d'Ascétique et Mystique*», 9(1928) 2-24; F. RUIZ SALVADOR, *El símbolo de la noche oscura*, en «*Revista de espiritualidad*», 44(1985) 79-110; IDEM, *Horizontes de la noche oscura*, en «*Monte Carmelo*» 88(1980) 389-409; M. J. MANCHO DUCQUE, *Panorámica sobre las raíces originarias del símbolo de la noche en San Juan de la Cruz*, en «*Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*», 63 (Santander

- 1987), 125-155; L. F. MATEO SECO, *Noche y aurora en San Juan de la Cruz*, en *Homenaje a Luka Brajnovic*, Pamplona 1993, p. 467-485; J. J. LÓPEZ IBOR, *De la noche oscura a la angustia*, Madrid 1973; E. PACHO, «Noche Oscura» -Historia y Símbolo, en «*Monte Carmelo*» 99(1991) 425-444; J. ROF CARBALLO, *El hombre y la noche en San Juan de la Cruz*, en «*Revista de Espiritualidad*» 27(1968) 352-373.
47. «Que como el [extremo] divino embiste a fin de renovarla para hacerla divina, desnudándola de las aficiones y habituales propiedades del hombre viejo, en que ella está muy unida, conglutinada y conformada, de tal manera la destrica y descuece la sustancia espiritual, absorbiéndola en una profunda y honda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel; así como si tragada de una bestia, en un vientre tenebroso se sintiese estar digiriéndose, padeciendo estas angustias, como Jonás en el vientre de aquella marina bestia; porque en este sepulcro de oscura muerte le conviene estar para la espiritual resurrección que espera» (N II 6,1).
 48. «La extensión e intensidad de una tal obra purificativa depende de dos factores principalmente: del grado de unión a que Dios quiera llevar al alma, y del grado de impureza y resistencia que en ella encuentre. Cfr. N II 7, 3; L 1, 24» (A. BALDEÓN, *El hombre: una pasión de amor*, Burgos 1991, p. 87).
 49. Cfr. N II 20, 6; L 1,1.
 50. L 2,3.
 51. N II 12,1.
 52. N II 10,6; 11,1.
 53. Cfr. S II 8,2; N II 10,1-8; 11,1; CB 39,5; L Pról. 3-4; 1, 3.4. 16.19. 22-25.33, etc.
 54. N II 10,1.
 55. CB 31,9.
 56. A. HUERGA, *Los ciclos del amor. (Para una hermenéutica de la mística de San Juan de la Cruz)*, en «*Angelicum*», LXVIII (1991) 414-423.
 57. S I 2,2.
 58. Cfr. S I 11,4-5.
 59. «(...) para entrar en esta divina unión, ha de morir todo lo que vive en el alma, poco y mucho, chico y grande, y el alma ha de quedar sin codicia de todo ello y tan desasida, como si ello no fuese para ella ni ella para ello» (S I 11,8).
 60. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales. Amor.*, Madrid 1990, pp. 425-426.

Notas al apartado 6. La muerte del amor

1. Cfr. N II 21,4-6.
2. «(...) no puede estar esta vida corruptible de hombre con la otra inmarcesible de Dios (...)» (CB 11,8).
3. «Y así, no le basta la paz y tranquilidad y satisfacción de corazón a que puede llegar el alma en esta vida, para que deje de tener dentro de sí gemido, aunque pacífico y no penoso, en la esperanza de lo que le falta» (CB 1,14).

4. S II 9,4.
5. Cfr. S *Pról*, 1; S I 11,2; II 4,6; 5,2; 6,1; 7,11; III 12,1; N II 20,4; CB 1,11; 1,19; 6,5; 20,4; 20,11; 37,4; L 1,29.30.31.32; etc.
6. N II 16,2. En *Cántico* advierte: «(...) todo lo que de Dios en esta vida se puede conocer, por mucho que sea, no es conocimiento de vero, porque es conocimiento en parte y muy remoto» (CB 6,5).
7. «(...) la vida natural le es a ella como muerte, pues, por ella está privada de la espiritual, en que tiene todo su ser y vida por naturaleza, y todas sus operaciones y afecciones por amor» (CB 8,3). «Porque la muerte no es otra cosa sino privación de la vida, porque en viniendo la vida no queda rastro de muerte. Acerca de lo espiritual, dos maneras hay de vida: una es beatífica, que consiste en ver a Dios, y ésta se ha de alcanzar por muerte natural, (...). La otra es vida espiritual perfecta, que es posesión de Dios por unión de amor, y ésta se alcanza por la mortificación de todos los vicios y apetitos y de su misma naturaleza totalmente; (...)» (L 2,32).
8. P 5,2.
9. CB 8,2.
10. CB 8,3. Esta afirmación el Santo la expresa también en la forma poética: «Vivo sin vivir en mí/ y de tal manera espero, / que muero porque no muero» (P 5).
11. *Ibidem*.
12. Cfr. L. F. MATEO-SECO, *Noche y aurora en San Juan de la Cruz*, en *Homemade a Luka Brajnovic*, Pamplona 1993, pp. 482-484.
13. CB 11,8.
14. Cfr. G. MOREL, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, Paris 1961, II, p. 131.
15. CB 11,8.
16. *Ibidem*.
17. CB 11,9.
18. CB 11,8.
19. Cfr. L 1,28.
20. «(...) éste es el amor impaciente, en que no puede durar mucho el sujeto sin recibir o morir» (N II 13,8). Cfr. L 3,18.
21. CB 8, 2. Cfr también 8,3. «No se querella porque la haya llagado, porque el enamorado, cuanto más herido, está más pagado, sino que, habiendo llagado el corazón no le sanó acabándole de matar. Porque son las heridas de amor tan dulces y tan sabrosas que, si no llegan a morir, no la pueden satisfacer; pero sonle tan sabrosas, que querría la llagasen hasta acabarla de matar. Y por eso dice: ¿Por qué, pues has llagado a questo corazón, no le sanaste? Como si dijera: ¿por qué, pues le has herido hasta llagarle, no le sanas, acabándole de matar de amor, sé tú la causa de la salud en muerte de amor; porque de esta manera, el corazón que está llagado con el dolor de tu ausencia, sanará con el deleite y gloria de tu presencia» (CB 9,3).
22. CB 2,5. «(...) y es como si dijera: decid a mi Amado que, pues adolezco, y él solo es mi salud, (...), y que, pues peno, y él solo es mi gozo, (...), y que, pues muero, y él solo es mi vida, (...)» (*Ibidem* 2,8).
23. CB 10,7.
24. CB 13,8.

25. CB 13,7.
26. L 1,28.
27. L 1,36. «Pero hay aquí que notar: ¿por qué razón pide aquí más que 'rompa' la tela, que la 'corte' o que la 'acabe', pues todo parece una cosa? Podemos decir que por cuatro cosas. La primera, por hablar con más propiedad; porque más propio es del encuentro romper que cortar y que acabar. La segunda, porque el amor es amigo de fuerza de amor y de toque fuerte e impetuoso, lo cual se ejecuta más en el romper que en el cortar y acabar. La tercera, porque el amor apetece que el acto sea brevísimo, porque se acabe más presto, y tiene tanta más fuerza y valor cuanto más presto y más espiritual, (...). La cuarta es porque se acabe más presto la tela de la vida; porque el cortar y acabar va con más acuerdo, porque se espera que la cosa esté sazónada o acabada, o algún otro término, y el romper no espera el parecer madurez ni nada de eso» (L 1,33).
28. L 1,29.
29. Cfr. F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro*. San Juan de la Cruz, Madrid 1986, pp. 291-292.
30. Cfr. *Ibidem*.
31. «Que por eso dice aquí tela, y no telas; porque no hay más que ésta que romper, la cual, por ser ya tan sutil y delgada y espiritualizada con esta unión con Dios, no la encuentra la llama [el amor] rigurosamente como a las dos hacía, sino sabrosa y delicadamente» (L 1,29).
32. L 1,32.
33. *Ibidem*.
34. Cfr. L. F. MATEO-SECO, *Noche y aurora...*, l. c., pp. 481-482.
35. L 1,35.
36. *Ibidem*.
37. «A la tarde te examinarán en el amor; aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición» (A 1,60).
38. «(...) y como ve que aquella llama delicada de amor que arde en ella, cada vez que la está embistiendo, la está como glorificando con suave y fuerte gloria, tanto que, cada vez que la absorbe y embiste, le parece que le va a dar la vida eterna, y que va a romper la tela de la vida mortal, y que falta muy poco, (...)» (L 1,1).
39. «(...) si Dios no tuviese (...) favorecida la carne, amparando el natural con su diestra, (...), a cada llamarada de éstas se rompería el natural y moriría, no teniendo la parte inferior vaso para sufrir tanto y tan subido fuego de gloria» (L 1,27).
40. L 1,30.
41. CB 11.
42. L 1,30. E. Pachó comentando este fragmento, escribe: «Digna de nota esta doctrina decidida del Santo. No duda en afirmar sin rodeos la posibilidad de una muerte producida por ímpetus de amor. Lo importante es de notar que no se trata de una figura retórica ni de una comparación; se refiere a la muerte corporal o física que comporta la separación del cuerpo y el alma» (SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Burgos 1990, p. 922, nota 25).
43. L 1,35.

44. CB 11,10.
45. L 1,31.
46. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid 1968, p. 671.
47. La última estrofa del poema *Noche Oscura*. P 2,8.
48. S II 7,6.
49. N II 6,6.
50. Cfr. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción...*, o. c., pp. 671-672.
51. L *Canción* 2.
52. F. RUIZ SALVADOR, *Místico y Maestro*, o. c., p. 292.
53. CB 11,10.
54. CB 9,7.
55. CB 35,1.